د. سليم نجيب

الأقباط عبر التاريخ

تقديم: مجدى خليل





الأقباط عبر التاريخ
الناشر: دار الخيّال
الغلاف: محمد الصباغ
الطبعة الأولى



الأقباط عبر التاريخ

الأقباط عبر التاريخ

الطبعة: الأولى يناير ٢٠٠١
رقم الإيداع: ١٨٧٣٤/ ٢٠٠٠
الترقيم الدولى: 8-21- 5979 - 977
دار الخيّال : ٠١٢٣٢٩٠٦١٨

تصميم الغلاف: محمد الصباغ
لوحة الغلاف: أيقونة بكنيسة أبى سيفين
جرافيك: محمد كامل مطاوع
خطوط الغلاف: لمعى فهيم
كمبيوتر: دار جهاد
٧٩٦٤٧٨٣

الأقباط عبر التاريخ

د. سليم نجيب

دكتوراة فى القانون والعلوم السياسية

تقديم:

مجدى خليل

مطبوعات دار الخيّال

حقوق الإنسان المصرى

أصبح موضوع حقوق الإنسان وفى مقدمتها حقوق الأقليات والحريات الدينية، من الموضوعات التى تشكل اهتماما خاصاً للمجتمع الدولى والأمم المتحدة. وفى هذا الخصوص خرجت عدة دراسات مهمة فى الخارج تتناول بقلق أوضاع المسيحيين فى الشرق الأوسط، وفى مقدمتهم «الأقلية القبطية» كبرى الأقليات المسيحية فى المنطقة.

وبهذه المناسبة أحب أن أنبه بكل إخلاص، أن ملف أوضاع المسيحيين فى الشرق الأوسط سوف يفتح على أعلى المستويات فى الخارج بعد انتهاء عملية السلام فى الشرق الأوسط، ولعل ذلك يكون حافزا للمسئولين والمثقفين ومنظمات المجتمع المدنى، وكل المهتمين بالشأن الوطنى، بالبدء فوراً بتناول هذا الموضوع بالجدية الواجبة حفاظا على وحدة الوطن التى كانت ـ ولاتزال ـ من أسرار هذا البلد الخالد.

ورغم أن دراسة أوضاع الأقباط ظهرت منذ فترة فى الخارج وكتبت حولها دراسات جادة ورسائل علمية عديدة، إلا أنها كانت من المحظورات فى مصر، ولحسن الحظ ظهرت فى مصر مؤخرا عدة دراسات مهمة وأبحاث جادة تناولت هذه القضية المسكوت عنها منذ عقود طويلة، وفى يقينى أن هذا مؤشر مهم لتناول هذه المشاكل على أرضية وطنية بدلا من استئثار الخارج بمناقشتها، رغم أنها قضية وطنية يجب مناقشتها بأكبر قدر من الصراحة والمواجهة بدلا من الهروب وتوريث المشاكل

حتى تفاقمت وأصبحت تمثل شرخاً واضحاً فى الجسد المصرى، وباتت تهدد تماسك الوطن ومصدرا دائما لتشويه سمعة مصر فى الأوساط الدولية.

وهذا الكتاب الذى بين يديك - عزيزى القارىء - هو دراسة علمية جادة لأحد الشخصيات القبطية المرموقة وداعية حقوق إنسان بارز، يناضل منذ أكثر من ثلاثين عاماً من أجل حقوق الإنسان من منطلق مصرى وطنى خالص.

ويرجع ذلك إلى دراسته الأكاديمية الراقية، وانتمائه إلى واحدة من أعرق الأسر القبطية، فالدكتور سليم نجيب سليل أسرة لها عراقتها فى العمل الوطنى، فجده مقار باشا عبد الشهيد كان عضوا فى مجلس شورى القوانين، ومن الأعضاء العاملين فى الحقل الكنسى مع بطرس باشا غالى فى القرن التاسع عشر، ووالده سامى نجيب بك المحامى والمناضل الذى اشترك فى ثورة ١٩١٩، وحارب الاستعمار البريطانى وعمه كان نقيب المحامين بسوهاج عام ١٩٦٩.

ود. سليم نجيب مثل غيره من أبناء جيله متأثر بفترة ازدهار الليبرالية المصرية قبل ثورة يوليو وهو يقول: «إن كنت أنادى بحقوق الأقباط الإنسانية فمن منطلق حبى العميق لمصر وخوفى عليها كمصرى وطنى غيور، إن كتاباتنا ودفاعنا عن حقوق الإنسان هى دعوة لتأصيل الديمقراطية والوحدة الوطنية على أسس دستورية وإنسانية من أجل رفعة شأن وطننا الحبيب مصر».

ومنذ عرفت د. سليم نجيب قبل عدة سنوات واطلعت على نشاطه خلال العقود الثلاثة الماضية، وجدت أنه يتحرك من أرضية وطنية ويحافظ فى كل كتاباته على الثوابت المصرية.

ولعل ذلك قد شكل لديه محظورات ممنوع الاقتراب منها حفاظاً على هذه الثوابت. ومن هذه المحظورات:

١- الإسلام: يتعامل سليم نجيب مع الدين بكل وقار واحترام باعتباره اختيارا شخصيا، ويعلم تماما حساسية تناول هذا الموضوع فى الشرق الأوسط، ويفرق بين الإسلام كدين والإسلام السياسى كظاهرة سياسية انتهازية مدمرة تبرر كل شىء من أجل الوصول إلى السلطة، وتمارس أعلى درجات انتهاك حقوق الإنسان المصرى عامة والقبطى خاصة.

وهو فى هذا يقف على أرضية مشتركة مع أغلب المثقفين المصريين، فكل التجارب التاريخية أثبتت فساد فكرة الدولة الدينية مهما كان شكلها، وتقدم مصر مرهون بتمسكها بخيار الدولة المدنية التى تحترم حرية العقيدة قولا وممارسة.

٢- المؤسسة الكنسية: من المحظورات لديه أيضا الاقتراب بالنقد من المؤسسة الكنسية، ورغم أن الكمال لله وحده وأن المؤسسة الكنسية المصرية أصبحت مؤسسة عالمية ضخمة، وقد تسبب ذلك فى وجود أخطاء داخل هذه المؤسسة تستوجب الإصلاح، إلا أنه يرى أن فتح ملف الإصلاح الكنسى ليس من اختصاصه، كما أن الأولوية لديه هى حقوق الإنسان القبطى فى المرحلة الحالية.

٣- التحالف مع اليهود: وإيمانا منه بالتجاوب مع الإجماع الوطنى فى القضايا المصرية، يرفض سليم نجيب التحالف مع اليهود فيما يتعلق بالملف القبطى، وربما أعطى هذا أنشطته مذاقاً وطنيا خاصاً كما لاقت استحسانا فى الداخل والخارج، أضف إلى ذلك أن مطالبه لاتتعدى ما نادى به المثقفون الليبراليون فى مصر، وهى حق المواطنة الكاملة غير المنقوصة للأقباط مثلهم مثل إخوانهم المسلمين.

إن وحدة البلد أهم مقوماته، والبيت الذى ينقسم على ذاته يخرب، والتاريخ لن يرحم من يهمل ملف الوحدة والأمر مازال بيدنا.

* ويجب التنويه أن الكتاب الذى بين يديك ـ عزيزى القارىء ـ هو فى الأصل رسالة دكتوراة قدمها مؤلفها إلى جامعة «اساس» بباريس تحت عنوان «حقوق الإنسان فى مصر» «حالة الأقباط» وتمت مناقشتها فى ١١ يونية ١٩٩٢، وقد تم طبعها بعد ذلك ككتاب باللغة الفرنسية عام ٩٦. وتمت ترجمتها إلى العربية لنشرها فى مصر، وقد قمت من جهتى بمراجعة وتنقيح الترجمة العربية لكى تتناسب مع ثقافة القارىء العربى ومن يريد الاطلاع على أصل الرسالة عليه الرجوع إلى مكتبة الجامعة التى نوقشت بها.

وقبل أن أنهى تقديمى أتمنى أن يفتح هذا الكتاب حواراً جاداً على أرض الوطن وعلى أرضية المواطنة، وخاصة وأن مؤلفه لم يكتف بنشره ككتاب باللغة الفرنسية وأصر على نشره باللغة العربية ليسهم فى التعامل بجدية مع الملف القبطى.

وفى هذا الصدد أقدم اقتراحاً محدداً كتبت عنه أكثر من مرة، وهو عقد مؤتمر

وطنى موسع تحضره كافة الاتجاهات السياسية فى مصر والشخصيات المصرية المهمومة بالشأن الوطنى، على أن يضم المؤتمر عددا كافيًا يمثل الأقباط تمثيلا حقيقيا بمن فى ذلك ممثلون عن الحركة القبطية فى المهجر، وليكن جدول أعمال هذا المؤتمر مفتوحا لحين الخروج بتوصيات حقيقية لعلاج مشكلة الوحدة الوطنية، مع التزام حكومى بتنفيذ هذه التوصيات، وياحبذا لو تكرر هذا المؤتمر سنويا وتفرعت عنه لجان لمتابعة تنفيذ التوصيات مع الحكومة.

لقد بدأ الرئيس مبارك حكمه بعقد المؤتمر الاقتصادى الأول واستمع إلى كافة الآراء من المتخصصين، ويقينى أن الوحدة الوطنية ليست بأقل أهمية من الاقتصاد حتى لا يعقد مؤتمر سنوى على أعلى مستوى وتؤخذ توصياته بجدية تامة، ويكون تحت الإشراف المباشر لرئيس الدولة.

والله والوطن من وراء القصد.

مجدى خليل

كاتب وباحث، وداعية حقوق إنسان

نيويورك ١٠ سبتمبر ٢٠٠٠

الأقباط والإسلام

إذا رغب المرء فـى أن يهتم بحال الأقـباط فى مصر القـرن العشرين، فإنمـا يعرض نفسـه للنقد من جـانب المتأسلمـين، وربما لاستهـجانهم ولومهـم، ففى مصر العـربية المسلمة، التى هى مـن عدة نواحٍ، كثيرة الترحيب وكثيرة التـسامح، ثمة موضوعان، أو بالأحرى أمران مـحظوران، إذا خاض فيهـما باحث يعكـف على الاهتمام بـهما، جر على نـفسه السخـط العام، أولهمـا: وضع المرأة بلا ريب، وثـانيهما: ـ وهـو معروف بدرجـة أقل ـ مصـير الأقلـيات الـدينيـة، التى كـانت تتـمثل فـى الماضـى فى اليـهود والمسيحيين، وتقتصر الآن على المسيحيـين، وبين الأقليات المسيحية فى الشرق الأدنى تمثل الأمة القبطية الأقلية الأكثر عددا.

إن التصـدى لمعالجة المسـألة القبطـية يعتبـر حساسا من حـيث إن هذه الأقليـة التى بقيـت وحدها فى الجزء الشـمالى من أفريقـيا الذى أسلم بعـد الفتح العربـى، لاتمثل عدديا أكثر من ربع تعـداد السكان فى مصر، ولكن هذه الأقلية القبطـية الضخمة لها جذورها العميقة الضاربة فى أعماق الأرض المصرية والتاريخ المصرى، وهى تجد من المعاناة والمصاعب فى التمسك بمسيحيتها ما تعرفه كل الأقليات.

إن هذه الأقلية القبطـية التى تعيش فى بلاد أسلافها لايمكن أن تعـتبر كماً مهملاً، وإن القلـيل من الغربيين هم الذين يعـرفونها حق المـعرفة، ومن ثم فإن أهـل الغرب لايدركون أن القبط، منذ الـفتح العربى، قد انطووا على أنفسهـم متراجعين واتخذوا موقفا محافظا كحراس لإيمان يتهدده الخطر.

فمنذ الفتح العربى، عرف القبط وضعهم كذميين محميين، وتقلبت أحوالهم بتقلب فترات التاريخ المصرى وتقلب أهواء الحكام ونزعاتهم: فتارة يسمح لهم ببناء الكنائس وتارة أخرى تتعرض كنائسهم للهدم، إن أربعة عشر قرنا من «الحماية» قد خلقت بوضوح «موقفا قبطيا» يتسم بكونه حذرا مترصدا محترساً ولكنه أيضاً فخور بإخلاصه الطويل الغيور لتقاليده.

وليس هناك إلا القليل من الأقليات التى تشبه الأقباط فى كونهم لا يتمتعون بدفاع الرأى العام العالمى عنهم عندما يكونون فى خطر.

وقد ظلت «الديانة» فى مصر دائما وحتى الآن عاملاً مهماً، والمشكلة الدينية واضحة فى مصر التى لم تتحقق لساكنيها الوحدة الوطنية بدرجة كافية منذ الفتح الإسلامى، على أنه ينبغى أن نذكر أنه كان هناك استثناء إلى حد طيب إبان حكم أسرة محمد على (١٨٠٤ - ١٩٥٢) ودون أن ننسى الحزب الوطنى العلمانى المسمى بالوفد فيما بين ١٩٢٢ و١٩٥٢.

وقد أظهرت الأحداث الأخيرة روح التسامح الدينى التى سادت فى الغرب، بعد الكثير من الحروب الدينية، وتعتبر حتى الآن فى العالم شيئاً رائعا نادرا، ذلك أنه فى مقابل علمانية الغرب وفى مواجهة العالم الشيوعى الذى كان ملحدا رسميا حتى التغييرات التى حدثت فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية فى أعوام ١٩٨٩ و١٩٩٠و ١٩٩١، بدت العودة إلى أحكام الشريعة الإسلامية فى نظر الكثيرين بمثابة الملاذ النهائى والملجأ الأخير.

إن الإسلام كما نراه، ديانة وحضارة، ولكن النزعة الإسلامية أو الإسلام الأصولى، فيما بدا فى مظاهره المعاصرة التى نعرفها، إنما هو أيديولوجية (مذهبية) تستخدم الإيمان لأغراض سياسية، ويظهر المتأسلمون رغبتهم فى الاستحواذ على السلطة لإقامة الشريعة، وهم يطرون العودة إلى المصادر الإسلامية ويعظمونها.

إن السلفيين الأشداء ينشطون كل حين، لكن المرء يرتجف مع ذلك عندما يقرأ عن التفكير الجدى فى العودة إلى إدانة السارق بقطع يده، والأشد من ذلك إنزال عقوبة القتل بمن يرتد عن دينه من المسلمين، ويشتد عود هذا التيار السلفى فى مصر يوما بعد يوم، ولاشك أن هذا التصاعد فى الاتجاه السلفى الإسلامى لايعد فقط خطرا مباشرا يواجه الجموع القبطية وإنما هو عامل مهم فى زعزعة الاستقرار فى مصر والشرق الأوسط.

لقد مرت على القبط أربعة عشر قرنا من التقلبات والقلق، ولا يستطيع فهمهم إلا الذين اعتادوا على التضحية وإنكار الذات.

إن تاريخ الأقباط منذ القرن السابع حتى أيامنا هذه قد كان على هذه الشاكلة، ولايمكننا أن نقول إن جيلا واحدا طوال هذه القرون الأربعة عشر، قد عاش يحس بالسلام إلا فى فترات قليلة متباعدة .

إن الأقباط كانوا دائما فى حالة تيقظ واحتراس، لأن المراعاة أو المسكنات البسيطة لقلقهم التى كانت تتمثل فى حكم عادل يحظون به حينا، كانت دائما يشوبها الجزع من تبدل حتمى فى الأحوال، وحتى الطبقة المثقفة من المسلمين تجدها ترفض مواجهة الحقيقة وفتح الملفات الإسلامية، ذلك لأنهم يخشون أن يجدوا فيها ما يعلمونه فعلا بصورة غامضة باهتة ولكنهم لايرغبون فى الاعتراف به: ما لحق بالأقباط من ظلم على مدى القرون من جانب بعض المسلمين فى مصر.

إن قائمة نواحى التفرقة والحط من الشأن التى يعانى منها الأقباط قائمة طويلة، إنهم يحسون دائما بأنهم قد وضعوا فى مرتبة المواطنين من الدرجة الثانية، ومن هذا أصابت الروح القبطية تجربة طويلة من الكآبة والقلق والجزع الدائم يعترف بها من يتهمهم بذلك أحيانا.

وسنبدأ دراستنا هذه أولاً بموجز تاريخى عن الشعب القبطى وكنيسته، ثم يتركز أساس بحثنا بعد ذلك فى المعاهدات الدولية التى انضمت إليها مصر، ولكن هل تحترم مصر ارتباطاتها الدولية فيما يتعلق بحقوق الإنسان؟ وهل القبطى، كفرد، معترف به لدى السلطات العالمية، وهل يستطيع الوصول إليها لكى يشكو من انتهاكات حقوقه كإنسان؟

وفى جزء ثان نبحث فى وضع القبط تجاه تصاعد السلفية الإسلامية ونتناول حقيقة مهمة مفادها أن أول حركة سلفية إسلامية قد ولدت فى مصر، ونبحث أيديولوجيتها وامتدادها إلى العالم العربى، وإلى أوروبا، بل والعالم كله.

أما الجزء الثالث من هذه الرسالة والتى أصبحت كتابا مطبوعًا يحمل عنوان «الأقباط عبر التاريخ» وقامت بنشر طبعته العربية دار الخيَّال مصر، فيعالج التاريخ القبطى منذ فتح العرب لمصر والوضع القانونى للذميين والجزية، وكذلك نتناول مسألة حرية العقيدة والانتهاكات المختلفة التى تم ارتكابها فى مصر بخصوص

الأقباط على كل المستويات وفى كل النواحى، وذلك على ضوء ما يواجهه الأقباط فى المجتمع المصرى، وهل يتعرض الشعب القبطى إلى إبادة جماعية مقنعة؟

أيضًا هل يتمتع القبط بكل حقوقهم الإنسانية المعترف بها فى مختلف الدساتير المصرية والمعاهدات الدولية، على قدم المساواة مع مواطنيهم المسلمين؟

هل كانت الدساتير المصرية منذ ١٩٢٣ حتى يومنا هذا دساتير علمانية أم كانت دساتير ترسخ خضوعها للمفاهيم والمبادئ الإسلامية؟

وتثار مسألة الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان الذى وقعت عليه مصر ونتساءل عما إذا كانت حقوق الإنسان من اختراع الإنسان، فى حين أن الإعلان يذكر أن التعاليم والمبادئ الإسلامية ذات أصل إلهى ولها الهيمنة والأسبقية على تلك الحقوق؟ أم أن ذلك الإعلان العالمى الإسلامى ما هو إلا انتقاص من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان؟

كما تتركز دراستنا أيضاً على المواجهة بين المفهوم الإسلامى، والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، والواقع المصرى، وهل الأقباط مواطنون بالمفهوم الكامل للكلمة؟ هل هم من أهل الذمة؟ هل هم مواطنون محميون لهم صفة الأقلية؟

وتفضى الخلاصة التى نصل إليها فى هذا الكتاب إلى مجموعة من التوصيات لاحترام حقوق الإنسان فيما يتعلق بالأقباط، وإن بحثنا يتوخى أقصى قدر من النزاهة وعدم التحيز برغم كوننا نحن ذاتنا فردًا من تلك الأقلية القبطية وقد قصدنا إلى إبراز صورة عادلة وواقعية للوضع الفعلى للأقباط فى مصر، وهذا البحث نتاج دراسات متعددة ومراسلات شتى من الأوساط القبطية فى مصر والمهجر.

ونتهز هذه الفرصة لنزجى الشكر للسيد الأستاذ «جان بيير فيربيه» الذى أشرف على ما قمنا به من عمل، فلولا تشجيعه المستمر ما كان لهذا الجهد أن يرى النور، كما نشكر صديقنا الدكتور مجدى زكى المحاضر فى كلية الحقوق بجامعة باريس العاشرة الذى كان عونا كبيرا لنا. وختاما لا يسعنا إلا أن نشكر فضل تعاون الأستاذ هنرى قلادة أستاذ القانون وعضو نقابة المحامين فى كويبك.

سليم نجيب

الأقباط عبر التاريخ

1

الشعب القبطى

دار الخيّال



يرجع أصل القبط مباشرة إلى قدماء المصريين فى الحقبة الفرعونية، وما لفظة قبط إلا إدغام مختصر بحذف الصورتين الأولـيين من لفظة ايجيبتوس aegyptos وهـى لفظـة صاغها الإغريـق من العبارة الفـرعونية حت ـ كـا ـ بتاح Het - Ke - Path أو بيت كا (روح) بتاح، اسم المـعبد القديم فى مدينة منف (ممـفيس)، وقد حرف العرب بعد ذلك فى الـقرن السابع نطق هذه الـلفظة الإغريقية المـشتقة إلى لفظة «قـبط» التى أطلقوها على سكان وادى النيل.

وقد ثبت أيضا أن لفظة قبطى إن هى إلا مرادف مـتأخر زمنيا للفظة مصرى، ذلك أنه عـندما خضـعت مصر لـلسيطـرة العربيـة عام ٦٤١ ميلاديـة أزال العرب المقـطع الأولae من اللفظة الإغريقية aegypto (ايجيبتوس) واستبدلوا لفظة جبتوس (قبط) بها، التى أضحت تسمية للمسيحيين المصريين[١].

وتدل لفظة القبط فى أيامنا هذه على المسيحين المصريين.

ولقد تأسست الكنـيسة القبطية فى الإسكندرية على يد الـقديس مرقص الإنجيلى عام ٤١ مـيلادية. وكانـت الإسكنـدرية فى ذلك الـعصر من المـراكز الهـامة للعـبادة

(1) Atiya, A.S.,: History of Eastern Christianity, Methen, london, 1968, P. Wassef,Ceres Wissa, L' Egypte, Hatier, Paris, 1984, P. 117. Viaud, Gerard, Les Coptes d'egypte, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paries 1978, P. 11, Du Bourguet, Pere Pierre, Les Coptes, Coll Que - Sais - Je? Paires, P. U.F., PP. 3 - 12/, Wakin, Edward, A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, New York, 1963.

الوثنية، كما كانت أكاديميتها ومكتباتها الشهيرة سببا فى ظهور عدد كبير من الفلاسفة والعلماء.

وكان مقر الكرسى البابوى للقديس مرقص فى الإسكندرية فى منزل انيانوس الإسكافى، وقد وجدت المسيحية فى مصر أرضا خصبة مهيأة لاعتناقها بما جبل عليه المصريون من السعى إلى تحقيق النقاوة الداخلية وما توافر لهم من الحماس الدينى[1].

وبعد استشهاد القديس مرقص عام ٦٨ خلفه الخصاف (الإسكافى) انيانوس وأصبح أول بابوات الإسكندرية وبطريركا للكرازة المرقسية.

وفى مدينة الإسكندرية ذات المركز العالمى العظيم فى ذلك الحين أسس بطاركة الاسكندرية أول جامعة مسيحية هى الديداسكاليا لمواجهة الفلاسفة الوثنيين ومعاقل العلم والثقافة الإغريقيين (الهلينيين) برسالة المسيح، وبعد الانتشار السريع للمسيحية وتزايد عدد معتنقيها، أصبح من الضرورى الاهتمام بالتعليم الدينى وتزويد الذين كانوا ينضمون إلى الكنيسة القبطية بالمعرفة الدينية والتعاليم الروحية، ولم يكن ثمة من يستطيع ذلك سوى مدرسة قوية قادرة على التعليم ذى المستوى العالى الذى يصل إلى الفحص الفلسفى لمبادئ الديانة المسيحية بحيث يسد حاجة ماسة حقيقية[2].

وهكذا أصبح لزاما على الكنيسة أن تكون لها مؤسساتها الثقافية العالية كمركز إعداد حقيقى للباحثين والعلماء القادرين على مواجهة دعاوى الوثنيين. وهكذا كان تصور الإسكندرية المسيحية لما هو لازم لتطوير الحياة الروحية والذهنية لرعية الكنيسة.

وقد عُزى أيضاً إلى القديس مرقص الإنجيلى تأسيس أول مدرسة للتعليم المسيحى[3] وكان من معلمى الدين فيها رجال مثل بنتينوس وكليمنت (اكليمنضس) الإسكندرى وأوريجين (أوريجينوس) وهراكليوس ودنيس وديديموس الضرير (وقد كف بصره وله من العمر أربع سنوات).

(1) Cf. Wassef, op. cit., supra, p. 117.

(2) Cf. Kamil, Murad.

(3) Kamil, Op. cit., supra, p. 17.

ومع أن مدرسة التعليم الدينى فى الإسكندرية لم تكن هى الوحيدة فى العالم المسيحى بل كان هناك غيرها فى بلدان أخرى، فإن أيا من تلك المدارس لم يبلغ شأو ما بلغته مدرسة الإسكندرية من الشهرة[١].

وقبل أن نسترسل فى هذا الحديث عن الكنيسة فى عهدها الأول، سوف نتناول باختصار أهم الأسماء القبطية من المعلمين الأوائل:

بنتينوس: ولد بنتينوس فى الإسكندرية فى أوائل القرن الثانى، وهو من أصل قبطى وكان من تلاميذ الفيلسوف المسيحى أثيناغوراس[٢]. وكان بنتينوس واحدا من أوائل من أداروا مدرسة الإسكندرية اللاهوتية التى تولاها عام ١٨١، وعهد إليه بابا الإسكندرية ديمتريوس (١٩٠ ـ ٢٣٤) بمهمة تعليم مبادئ الديانة المسيحية فى الهند، وبعد أن أتم مهمته مر فى عودته من الهند ببلاد اليمن ثم عاد ومعه النسخة الأصلية لإنجيل متى بالـلغة الآرامية، وتنسب إلى بنتينوس أقدم ترجمة للكتاب المقدس إلى اللغة القبطية[٣].

اكليمنضس الإسكندرى: هو المؤسس المقدام لبرنامج التعليم الذى اتخذته مدرسة الإسكندرية واتبع من بعده، وقد ولد فى الإسكندرية نحو منتصف القرن الثانى، وكان من الفلاسفة الوثنيين قبل أن يعتنق المسيحية، وقد ارتحل إلى اليونان وإيطاليا وآسيا الصغرى لتعميق معارفه فى الفلسفة الإغريقية، ثم التحق بمدرسة الإسكندرية اللاهوتية وأصبح من مساعدى بنتينوس، وسيم كاهنا نحو عام ١٩٠.

وقد حدد اكليمنضس العلاقات بين الدين والفلسفة وترك كتابات عديدة لها قيمة دينية وثقافية عظيمة ويكفى أن نذكر هنا منها «دعوة إلى الرومان» وفيه حث للرومانيين على التحول إلى المسيحية، ورسالة «المرشد» أو «المربى» فى ثلاثة أجزاء وفيها يصف شخصية المسيح ويوضح تعاليمه التى ينصح المؤمنون باتباعها.

وفى زمن الاضطهادات التى أثارها الامبراطور سبتيموس سفيروس ترك

(١) عزيز سوريال عطية المرجع السابق ص ٣٤ إلى ٤٠، ايريس حبيب المصرى: قصة الأقباط، مجلس كنائس الشرق الأوسط، القاهرة، دار العالم العربى ١٩٧٨ص ٢٣.

(٢) زكى شنودة ـ موسوعة تاريخ الأقباط، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨ ص ١٢١ إلى ١٢٢ وأيضاً عزيز سوريال عطية المرجع السابق ص ٣٤.

(٣) زكى شنودة، المرجع السابق، ص ١٢٢.

الإسكندرية عام ٢٠٢ تاركا مصيرها فى يد أوريجينوس تلميذه الذى فاقه فى شهرته وعلمه، وقد مات عام ٢١٦.

أوريجينوس: لم تعرف المسيحية حتى الآن فيلسوفا بلغ ما بلغه أوريجنوس الذى يعد مفخرة أصيلة حقيقية لمصر، وهو الروح التى تجذب الانتباه أكثر من غيرها فى تاريخ المسيحية عبر القرون، وقد أدار مدرسة الإسكندرية وفقا لأساليب معلمه اكليمنضس وقد ولد أوريجينوس فى الإسكندرية عام ١٨٥ من والدين مسيحيين وظهر ذكاؤه منذ حداثته، حتى نجح ولم يزل غضا صغيرا فى اكتساب معارف واسعة ولاسيما فى مجال الفلسفة وكذلك أيضاً فى جميع العلوم ولا يستثنى منها الموسيقى.

وفى سن السابعة عشرة، فقد أباه الذى مات شهيدا إبان حكم الامبراطور سفيروس الذى صادر جميع ممتلكاته.

وفى سن الثامنة عشرة عينه البابا ديمتروس مسئولا عن المدرسة اللاهوتية بالإسكندرية، وكان الطلاب من كافة أنحاء العالم المعروف عندئذ يأتون لسماع ما يلقيه، وكان منهم الأساقفة والبطاركة بل وحكام الدول وأمكنه أن يجتذب إلى الإيمان المسيحى عددا كبيرا من الهراطقة بل والفلاسفة أيضاً.

وفى عام ٢١٢ طلب حاكم إحدى بلاد شمال الجزيرة «العربية» من البابا ديمتريوس أن يبعث إليه أوريجينوس لنشر تعاليم المسيحية فسمح البابا ديمتريوس له بالسفر. وفى أثناء إحدى تلك الرحلات فى فلسطين سامه أسقف أورشليم (بيت المقدس) كاهنا، غير أن البابا ديمتريوس رفض تلك الرسامة وأصدر قرارا بحرمان أوريجينوس الذى ترك الإسكندرية عندئذ ولجأ إلى قيسارية بفلسطين حيث وجد مدرسة مماثلة لمدرسة الإسكندرية وكان بتلك المدرسة عدد كبير من الدارسين(١).

ثم هبت عاصفة شديدة من الاضطهادات فى عهد الامبراطور دو كيوس ضد المسيحيين وألقى القبض على أوريجينوس عام ٢٥٠ وألقى فى السجن وتعرض لأهوال العذاب التى تحملها فى صبر وتسليم دون خور أو ضعف، ثم أطلق سراحه فى النهاية لاعتلال صحته، ثم انطفأت شعلته فى عام ٢٥٤ عن ٦٩ سنة بعد أن اكتسب شهرة خالدة وقد ترك أكثر من ٦٠٠٠ مجلد(٢).

(١) زكى شنودة، المرجع السابق ص ١٢٦ إلى ص ١٢٨.

(٢) عزيز سوريال عطية، المرجع السابق ص ٣٧.

ديديموس الضرير: ولد فى الإسكندرية عام ٣١٣ وفقد بصره وهو بعد صبى فى الرابعة من العمر بعد مرض أصابه إلا أنه لم يثبط همته، وبدأ يقوى حافظته بأسلوب منهجى فنجح فى حفظ ما كان يسمعه كله[١] وظهر تميزه فى مجالات الشعر والبيان والفلك والرياضيات والفلسفة والعلوم الكنسية ودراسة الكتاب المقدس[٢].

وفى تلك الحقبة كانت هرطقة أريوس قد بلغت أوجها، وكان أريوس يقول بأنه حيث إن الابن صادر عن الأب، فمن المحال أن يتساويا منذ الابتداء، وأنكر أيضاً ألوهية الكلمة، إلا أن ديديموس لم يستسلم ودافع فى بسالة عن الإيمان ضد الهرطقة الأريوسية، كما صارع أيضاً أشكال الوثنية محاولا إقناع المخالفين وتوجيه النفوس إلى الإيمان الصحيح.

وأعاد ديديموس إلى مدرسة الإسكندرية مجدها الذى عرفته أيام اكليمنضس وأوريجينوس[٣]. واستمر فى التعليم حتى نهاية حياته وكان الساعد الأيمن لأثناسيوس.. وكان يدير مدرسة الإسكندرية بكفاءة غير مسبوقة وابتكر تعليم القراءة للمكفوفين باستخدام حروف محفورة فى الخشب فسبق ابتكار برايل لطريقة تعليم القراءة بالنقش البارز[٤] وقد توفى حوالى عام ٣٩٨ بعد أن علم وأدار ونشر كتابات فى اللاهوت على مدار ما يزيد على نصف قرن[٥].

أثناسيوس الإسكندرى: ظل أثناسيوس طوال ما يقرب من نصف قرن الشخصية العظيمة والمرجع الأكبر الذى يسيطر على تاريخ الكنيسة القبطية فى مصر[٦].

وقد ولد أثناسيوس عام ٢٨٨ لأسرة قبطية وليست وثنية كما تزعم دائرة المعارف البريطانية ودائرة معارف لاروس [٧] وأتم دراساته اللاهوتية فى مدرسة الإسكندرية اللاهوتية حيث عرف عن كثب شخصيات عظيمة مثل بنتينوس واكليمنضس الإسكندرى.

---

(١) مراد كامل، المرجع السابق ص ١٩.

(٢) ايريس حبيب المصرى، قصة الكنيسة القبطية، القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٧٢ إلى ص ٢٧٦.

(٣) مراد كامل، المرجع السابق ص١٩. (٤) إيريس حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢٧٥.

(٥) المرجع السابق.

(6) Chauleur, Sylvestre, Histoire des Coptes d'Egyptr, CI La Colombe, paris, 1960 p.34.

(7)Moawad,Ibrahim Sabri,L' oeuvre et la vie de saint Athanase, Le monde Copte, Paris,No.7,1979,PP. 34 - 37.

(نقلاً عن الدكتور أشرف إسكندر صادق).

وعندما بلغ أثناسيوس الثامنة والعشرين كان قد أصبح رئيسا للشمامسة ومبعوثا رسميا لبابا الإسكندرية لحضور مجمع نيقية عام ٣٢٥، وقد اجتمع فى هذا المجمع ٣١٠ من أساقفة الشرق وثمانية من أساقفة الغرب لدحض بدعة آريوس، وكان أثناسيوس هو الذى رأس المجمع.

وبعد أن عرضت على المجمع القضايا الهرطقية التى قال بها آريوس دحضها أثناسيوس فى مناقشة شهيرة مستعينا بنصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. وأدان المجمع آريوس وهرطقته إدانة باتة، وكان معنى ذلك الحرمان الشامل لكل الآريوسيين، وقد لعب أثناسيوس الدور الرئيسى فى صياغة قانون الإيمان المسيحى وهو رمز الإيمان للمسيحيين أجمعين حتى اليوم.

وقد أصبح اسم أثناسيوس منذ ذلك الحين مرتبطا على الدوام بما أصدره مجمع نيقية، وأصبح بالفعل أعظم الشخصيات المسيحية ولقب بألقاب تشريفية: المساوى للرسل (الرسولى)، وممثل الكنيسة المسكونية، ومنارة المشرق، والمدافع الأكبر عن لاهوت المسيح، وبطل مجمع نيقية، وعمود الإيمان... وفى الخامس من مايو سنة ٣٢٦ قرر المجمع المقدس للكنيسة القبطية بإجماع الأصوات رفع أثناسيوس إلى منصب بابا وبطريرك كرازة القديس مرقس ليخلف البابا اسكندر (الكسندروس).

الكنيسة القبطية وحياة الرهبنة

كانت مصر المسيحية هى القالب الذى صيغت فيه الرهبنة التى يعتبر الأقباط روادها الحقيقيين. وواقع الأمر أن نظام الرهبنة قد ولد فى مصر وانتشر منها إلى سائر بلدان العالم[1] ونورد فيما يلى عجالة موجزة عن حياة الذين خلقوا حركة الرهبنة وأسلوبها فى الحياة الذى لا غنى عنه لتحقيق التأمل الدينى والبحث فى الهوية الحقيقية للكائن البشرى أثناء مروره العابر الزائل على الأرض.

القديس أنطونيوس: تأسست حياة الرهبنة على يد هذا القديس الكبير الذى ولد

(1) Chauleur,Sylvestre,Op.cit.,supra,p.26.

عام ٢٥٠ لأسرة مسيحية ميسورة فى صعيد مصر. وعندما فقد والديه وزع ثروته على الفقراء ومضى ليحيا فى الصحراء بعد أن اعتبر ما قاله المسيح فى إحدى الآيات موجها إليه شخصيا.

وبعد عشرين عاما من النسك كانت شهرته قد بلغت شأوا كبيرا حتى أن الكثيرين من المنضمين الجدد إلى الرهبنة رغبوا فى أن يضعوا أنفسهم تحت توجيهه الروحى، وكان من تلاميذه هيلاريون مؤسس حياة الرهبنة فى فلسطين، ومقار (مكاريوس) فى صحراء الاسقيط ـ منطقة وادى النطرون ـ وأثناسيوس وكثيرون غيرهم(١).

وفى عام ٣١١، أثناء اضطهاد مكسيميانوس، ترك أنطونيوس الصحراء وذهب إلى الإسكندرية على مقربة من المضطهدين، وعندما توقف ذلك الاضطهاد عاد أنطونيوس إلى ديره (٢).

إن فكرة انفصال المرء الكلى عن العالم كانت فكرة مصرية حقا، وكان الشاغل الأكبر للمتوحدين هو الصراع ضد الشهوات، وفى سبيل ذلك تباروا فى التقشف والزهد وإماتة الجسد بكبح جماحه وقمع الشهوة، وكان أمثال مقار (مكاريوس) الإسكندرى ممن فاقوا غيرهم فى النسك وممن اشتهروا فى مصر كلها كثيرين (٣) وقد كانت ثمة مراكز رهبانية كثيرة طبقت شهرتها الآفاق وبلغ عدد الأديرة التى أسسها باخوم (باخوميوس) مالا يقل عن تسعة.

باخوم (باخوميوس) : ولد باخوم فى إحدى قرى الصعيد عام ٢٩٠ وكان والداه وثنيين وجعلاه يتعلم العلوم المصرية، ولكن باخوم كان يمقت عبادة الأوثان مقتا شديدا، وقد شارك فى شبابه فى الحرب التى قامت بين قسطنطين ومكسيميانوس وكانت الوحدة العسكرية التى يتبعها تعسكر قرب إسنا فى أعالى الصعيد، وكان السكان يمدون الجنود بالطعام والشراب، وقد تأثر باخوميوس تأثرا عميقا بكرم هؤلاء السكان المسيحيين فنذر أن يصبح مسيحيا إذا ما عاد من الحرب سليما معافى، ولما تم تسريحه من الجيش تحول إلى المسيحية، وقام بتعليمه الديانه المسيحية راهب ناسك يدعى بلامون واعتاد باخوم على الانعزال فى صحراء واسعة، ثم أسس على ضفاف النيل أول دير فى تبنيسى ـ حاليا الرحمانية قبلى مركز دشنا ـ قنا ـ وأقام فيه نظاما عسكريا انعكست فيه خبرته العسكرية السابقة.

(١) مراد كامل، المرجع السابق ص ٣٧.

(2) Vle de Saint antione, par Saint Athanase, Paris, ed Albin MIchel, 1994,p.22.

(3) Chauleur, Sylvestre, op. cit., supra, p. 43.

وتكاثر عدد تلاميذه فأسس أديرة أخرى زاد عددها فبلغت تسعة كما أسس ديرا للراهبات أدارته أخته، وكانت الأديرة تشتمل على الأقباط كما تضم أيضا نساكا قدموا من اليونان وروما وأثيوبيا وسوريا.

وقد أصبحت الأديرة، بفضل باخوم، مراكز ثقافية وكان الرهبان الباخوميون يعملون بأيديهم فى الحقول والبساتين ومحال تركيب الأدوية والعقاقير، وكانوا من أرباب كل المهن: فمنهم الحدادون والخبازون والنجارون والدباغون والاسكافيون والخياطون وغيرهم.

وكانت العبادة وقراءة الأسفار المقدسة تجرى بالتناوب مع العمل اليدوى، وانتشرت القواعد التى وضعها باخوم فى العالم بأسره، ويعتبر باخوم مؤسس الحياة الديرية لدى المسيحيين مثلما يعتبر أنطونيوس مؤسس الحياة النسكية المتوحدة(١).

القديس مقار (مكاريوس): ولد القديس مكاريوس لوالدين مصريين فى إحدى قرى المنوفية بالوجه البحرى، وكان والده قسيسا، ولكن مقار رفض أن يصبح مثله لحبه لحياة التوحد. وعندما أصبح يتيما باع ممتلكاته التى ورثها عن أبويه ووزعها على الفقراء، وانطلق إلى صحراء وادى النطرون، وزار انطونيوس فى الصحراء قرب البحر الأحمر حيث ألبسه أنطونيوس «اسكيم» الرهبنة(٢).

وتعتبر التقاليد التى أرساها مقار وسطا بين التوحد الكامل الذى أخذ به أنطونيوس والحياة الديرية أو المشاركة التى وضع باخوم أسسها، فكان الرهبان فى جماعته يعيشون متوحدين ولكنهم كانوا يجتمعون يوم السبت من كل أسبوع للصلاة المشتركة ويأكلون معا. أما الرهبان الباخوميون فكانوا يعيشون حياة مشتركة فى الأديرة.

شنودة: أدخل شنودة عددا من التعديلات على النظام الديرى لدى باخوم تتميز بقدر أكبر من الصرامة والانضباط وقد كان شنودة من الشخصيات المهمة فى الرهبنة المصرية(٣) وقد ولد عام ٣٣٣ فى صعيد مصر لأسرة غنية وعمر طويلا حتى بلغت سنه ١١٨ عاما، وقد دخل وهو بعد طفل يافع ديرا كان يديره خاله «بيجول» رئيس

(1) Chauleur, Sylvestre, Op. cit., Supra, p. 43.

(٢) مراد كامل، المرجع السابق ص ٣٧.

(3) Chauleur, Sylvestre, op. cit., supra, p. 46.

«الدير الأبيض» قرب أخميم (بانوبوليس) فى صعيد مصر، وهذا الدير لا يزال قائما حتى اليوم، وقد أظهر الطفل تقدما مذهلا فى الحياة الدينية وأخذ يتمرس على الوحدة والطاعة حتى إذا مات خاله فى ٣٨٣ انتخب رئيسا بدلا منه، وظل يؤدى مهام رئاسته ٦٦ عاما حتى مات عام ٤٥١ وكان عمره يناهز ١١٨ عاما[١].

وبنى شنودة عديدا من الأديرة فرض فيها نظاما أقسى من نظام باخوميوس، وهو يعتبر أيضا من أكبر كتاب الأدب القبطى، وتشهد بذلك مواعظه ورسائله وكانت اللغة التى يستخدمها فى العادة هى اللغة القبطية باللهجة الصعيدية[٢].

وقد كان لحياة الرهبنة أثر كبير على حياة الشعب المصرى، وكثير من العادات يرجع أصله إلى حياة الرهبان، وكان التوجيه الروحى معهودا به إلى معلمى الرهبنة، وكثير جدا من الأساقفة والبطاركة اختيروا من بين الرهبان.

خصائص أقباط مصر

احتفظ الأقباط فى مصر بما يميزهم عن غيرهم من الشعوب والأمم وتظهر العادات والتقاليد التى احتفظ بها الأقباط الثبات الاجتماعى منذ الأجيال الأولى لهم وحتى الآن. فمثلاً لم يتغير الزواج عند الأقباط فى شىء منذ العصور الموغلة فى القدم. وهم يسمون الزواج «بالإكليل»، وهو يعنى التتويج، حيث يضع القسيس فى حفل الزواج تاجا على رأس كل من الزوجين، وتبدأ حفلة العرس بعد الاحتفال الدينى، والمبدأ المأخوذ به هو أن تقام سهرة القران فى منزل الزوج فى حين يقام حفل الخطوبة فى منزل الخطيبة وفى الصباح التالى لحفلة الزواج، وهو ما يسمى «بالصباحية» يتلقى العروسان الهدايا من عائلتيهما وأصدقائهما وكذلك ما يسمى «بالنقوط» وهو هدايا نقدية.

وتحظر الكنيسة القبطية عقد الزواج طوال فترة الصوم الكبير، كما يمتنع الزوجان عن المعاشرة الزوجية طوال تلك الفترة.

---

(١) مراد كامل، مرجع سابق ص ٣٩.

(2) Bardy, Gustave, La question des Langues dans l'eglise ancienne, Paris, Beauchesne, 1984, t. I. p. 47.

أيضاً يجرى التقليد القبطى على أن يبارك الكاهن الطفل فى اليوم السابع بعد ولادته، فيأتى الكاهن إلى منزل الوليد لإقامة صلاة «الطست»، فيسكب الماء فى طست، وهو وعاء من المعدن، ويضاف إليه الملح والزيت ويغمر الكاهن المولود الجديد فى الماء وهو يتلو الصلوات ويدعو جانب كبير من العائلات القبطية اسم المولود على اسم القديس الذى يحتفل بعيده يوم مولد الطفل.

وبعد أربعين يوما من مولد الطفل الذكر، أو بعد ثمانية وأربعين يوما من مولد الأنثى؛ تذهب الأم إلى الكنيسة لتتطهر، ولايجوز لها طوال إحدى هاتين الفترتين أن تذهب إلى الكنيسة بسبب عدم طهارتها من جراء الولادة[١]، كما لايجوز أيضا تعميد (تنصير) الطفل أثناء تلك الفترة.

وتذكرنا مظاهر الجنازات[٢]، مثل النسوة اللاتى يسرن حافيات الأقدام وهن يلوحن بخمارهن ويتمرغن فى الأرض، والذبائح والعطايا التى تحمل إلى المقابر وتوزع على الفقراء، والرجال الذين يدعون لحاهم تنمو، كل ذلك يذكرنا بطقوس المصريين القدماء وعاداتهم.

وترجع العادات الجنائزية التى لاتقتصر على الأقباط، بل يجرى عليها المسلمون المصريون أيضاً إلى الموروث عن مصر الفرعونية[٣] وهذه المواقف التى تتميز بالحزن تنتشر على الأخص بين أقباط الصعيد.

ويحمل جسد المتوفى إلى الكنيسة عند الوفاة لتتلى عليه الصلوات الجنائزية، ثم يزور القس منزل المتوفى فى اليوم الثالث بعد الوفاة ليتلو الصلوات الخاصة بصرف روح المتوفى[٤] حيث يعتقد الأقباط أن روح المتوفى تظل هائمة فى المنزل حتى يتم ذلك الصرف، ويبارك القسيس الأماكن بالماء المضاف إليه الملح وغصن أخضر وبعض البقدونس أو البرسيم ويرش بها ملابس المتوفى[٥] ويعقب ذلك إقامة القداسات فى اليوم السابع واليوم الخامس عشر واليوم الأربعين.

(1) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 77 - 78.

(2) Burmester, O. H. E., The Egyptian or Coptic' Publications de la Société d'archéologie Copte, Le Caire, 1967, pp. 201 - 219.

(3) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 88.

(٤) مراد كامل، مرجع سابق ص ٣٢، ص ٣٣.

(5) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 88.

وترجع عـادة زيارة القبور إلـى التقالـيد الموغلة فـى القدم وهى تعـتبر علامـة على الإخلاص وتشـريف ذكرى المتـوفى، وتجرى عادة بمـناسبة الأعـياد التى يـجتمع فـيها أعضاء الأسرة الواحدة.

ويعرف الـشعب القبـطى بتمسـكه الشديـد بالدين وتعـلقه بالإكليـروس (رجال الدين)، وهو شعب شديد الحرص على إتمام الواجبـات الدينية والتقوى، ولذلك يتبع أصواما كـثيرة حددتهـا الكنيسـة القبطـية، وأقدم الأصوام: الكـبير وصوم عيـد الميلاد الذى يبلغ أربعيـن يوما، ونذكر أيضاً صوم يونان الذى يدعى أيـضاً صوم أهل نينوى، وتبلغ مدة هذا الصيام ثلاثة أيام. وهو تذكار للأيـام الثلاثة التى مكثها «يونان» فى بطن الحوت، ولا يفوتنا أن نذكر أطول الأصوام مدة وهو الصوم الكبير وتبلغ فترته خمسة وخمسين يوما قبل عيد القيامة (الفصح)، أما صوم الرسل الذى يبدأ يوم الاثنين الذى يلى يوم عيد العنصرة فيدوم ما بين اثنى عشر يوما وتسعة وأربعين يوما، وهو صوم له شعبية كبيرة عند الأقباط ويحرص عليه أكثرهم.

ويسمـى «يوم الاثنين» الـتالى لعيـد القيامـة فى مصر «شم الـنسيم» أى استـنشاق الهواء العليل، وكان هذا العيد أصلا عيدا للقدماء المصريين الذين كانوا يحتفلون فيه بمقدم الربيع[1] واستمر القبـط فى الاحتفاظ بهذا العيد الذى أصبـح الآن عيدا قوميا يحتـفل به المصريـون جميعا مـن أقباط ومسلـمين، ويضع الأقـباط فى مساء يـوم عيد القيـامة بصلة خضـراء تحت الوسادة التى يـنامون عليـها حتى يمكـنهم أن يستـنشقوا رائحتها عندما يستيقظون، وفى يوم عيـد شم النسيم يخرج الجميع إلى الحدائق العامة لاستنشاق هـواء الربيع وينظمون رحلات تسـودها البهجة ويأكلون الـبصل الأخضر والبيض والسمك المملح.

ويوافق عيد النيروز، وهو رأس السنة القـبطية وأول شهر توت، اليوم الحادى عشر من سبتمبر، ويسـمى هذا العيد أيضاً عيد الشهداء. وكان المصـريون من أيام الفراعنة يحتفـلون أيضاً بعيد الـنيروز الذى أدخله الملـك ماناوش فى عهد الأسرة الـسابعة أو الثامنة، وكان الاحتفال بـهذا العيد يستمر سبعة أيام، وكلمة النيـروز مشتقة من اللغة الفارسية وتعنى «اليوم الجديد».

وهناك سنتان مهمتـان فى التاريخ المتقلب لمصر فى بداية العصـر الذى نتناوله هما

(1) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 66.

ستنا ٢٨٤ و٣٠٣. فسنة ٢٨٤ ميـلادية تعتبر فاتحة التقويم القبـطى وارتقاء الامبراطور ديو كلتـيان (دقلديانوس) الـعرش، فى حين أن سنة ٣٠٣ هـى السنة التى صـدر فيها المرسوم العام الذى بدأت بعده فترة اضطهاد المسيحيين.

وكانت الاضطهادات التـى أثارها ديو كلتيان من العنف فـى مصر حتى أن الأقباط الذين هزتهم قـسوتها وأثرت فيهم تأثيرا عـميقا، رغبوا فى أن يبدأوا تقـويمهم ابتداء من السنة الأولى التى ارتقى فيها ديو كلتيان السلطة[١].

وأقام الامبراطور ديو كلـتيان مذابح على نطاق واسع وهو يظـن أنه سوف يقضى على المـسيحيـة، وبلغ عدد من اسـتشهدوا فـى عصره فى تقـدير بعض المـؤرخين[٢] ثمانمائة ألف، فى حين يقدر مؤرخون آخرون هذا العدد بما يقارب المليون[٣].

وعلى هذا فإنه يمكن أن نؤكد أن الكنيسة القـبطية تحوز امتيازا حزينا، بأنها قدمت أكبر عـدد من المضطهـدين فى المسيـحية بأسرهـا، ومع ذلك فإن لهـا أن تبتهج بـأنها استطاعت أن تقاوم كل القوى التى حاولت محوها[٤].

وكان المصـريون منذ عصـر الفراعنة أول من قـاس الزمن وأرخ السنـوات وكانوا أيضاً أول من قسم السنة إلى شهور. وقد استخدمـوا التقويم الشمسى فى حساباتهم، وكانوا يـعرفون السنـة القبطيـة على أنها حوالـى ٣٦٥ يوما، ونظمـوا تقويمهـم بدقة فقسموا السنة إلى أشهر، كل منها ثلاثون يوما، وكان ذلك منذ عام ٤٢٤٠ قبل الميلاد.

ويؤكد المؤرخ الإغريقى هيرودوت، فى كتاباته عن مصر، أن المصريين قد توصلوا إلى هذه النتيجة بملاحـظتهم للنجوم وأنهم كانوا متفوقيـن كثيرا عن الإغريق إذ عدلوا السنة الشـمسية عندهم بإضـافة شهر صغير من خـمسة أيام إلى إجمالى الاثـنى عشر شهرا بحيث تبدأ السنـة بدقة وفقا لحساباتهم[٥] وكما يذكر الأب متـى المسكين[٦]،

---

(1) Ibid' Wakin, Edward, op. cit., supra, p. 7.

(2) El Masri, Iris habib, "L' Eglise invinclible", Le Monde Copte, parte, 1980, no, 9, p. 28' Malaty, Father Tadros, Introduction to the Coptic Orthodox Church, Publié par l'Eglise Copte Vierge Marie, Ottawa, Canada, édition préparatoire, 1987, p. 23' El Meskyn, Pére Matta, "Le Neirouz, le nouvel an copte", Le Monde Copte, Paris, 1985, no 11, p. 5.

(٣) زكى شنودة، المرجع السابق ص ١١٠، وعزيز سوريال عطية، المرجع السابق ص ٣١.

(٤) إيريس حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢٨.

(5) Herodote, t. II, 4, El Meskyn, Pére Matta, op. cit, supara, p. 4.

(٦) المرجع السابق.

فإن التقويم الشمسى لدى قدماء المصريين، القائم على أساس الحسابات الفلكية، هو التقويم الذى تتبعه جميع الشعوب حتى الآن.

فأساس هذا التقويم القبطى إذن هو التقويم المصرى الذى أقام أسسه الحكيم توت معلم المعرفة والحكمة ومبتدع الكتابة فى عام ٤٢٤٠ قبل الميلاد. وهذا التقويم يتوافق كاملا مع ظهور نجم اسمه سيريوس (الدب الأكبر)، ومن هنا تعتبر السنة المصرية، أو السنة القبطية، سنة نجمية، ويرى علماء الفلك فى العصر الحديث أن اليوم النجمى أكثر دقة من اليوم الشمسى(١).

أما السنة الرومانية فكانت شمسية وظلت كذلك حتى حكم يوليوس قيصر، الذى لاحظ فى عام ٤٦ ق. م. ـ وهذه السنة تناظر السنة ٧٠٨ لتأسيس مدينة روما ـ أن ثمة اختلافا بين السنة الرومانية الشمسية والسنة المصرية النجمية، وكلف الحكيم الفلكى المصرى سوسيبينيس بتصحيح السنة الرومانية حتى تتفق مع السنة القبطية التى تنطوى على ٣٦٥ يوماً وربع اليوم، وهذا الحساب الذى أتمه الفلكى المصرى سمى بحساب التقويم الجوليانى (اليوليان) إشارة إلى يوليوس قيصر، واتبع هذا التقويم فى المشرق والمغرب حتى القرن السادس عشر أو حتى الخامس من أكتوبر ١٥٨٢ بالضبط، ولم يصحح هذا التقويم إلا فى عهد البابا الرومانى غريغوريوس (جريجورى) ليصبح باسم «التقويم الغريغورى».

وكانت السنة عند قدماء المصريين تنقسم ثلاثة فصول:

(١) فصل الفيضان الذى تغمر فيه مياه النيل الأرض.

(٢) فصل الإنبات وهو موسم الزرع وأوان البذر.

(٣) فصل الحرارة وهو موسم الحصاد.

وقد احتفظ الأقباط حتى يومنا هذا بتقسيم فصول العام على هذا النحو، ولم يتبع التقويم القبطى التعديل الجريجورى فى عام ١٥٨٢ وظل يتبع التقويم اليوليانى، ويجدر أن نسرد هنا أشهر السنة القبطية:

- «توت»: من ١١ سبتمبر حتى ١٠ أكتوبر، وهذا الشهر يحمل اسم الإله المصرى تحوت

(١) نشرت اليونسكو فى هذا الموضوع مؤلفا بعنوان:

L'étude de l'astrologie récente, MacMillan, Londres, 1966, p. 20.

رب القمر. وهذا هو شهر فيضان النيل، ومن هنا جاء المثل القائل: «فى توت لاتدع الفرصة تفوت»[1].

- «بابه»: من ١١ أكتوبر حتى ٩ نوفمبر، واسم هذا الشهر بالقبطية «باأونى» وهذا الاسم مشتق من رب «النضار» «بينو تروت» أو «حابى» إله النيل.
- «هاتور»: من ١٠ نوفمبر حتى ٩ ديسمبر. واسم هذا الشهر بالقبطية أتهور ويأتى هذا الاسم من اسم إلهة الحب والجمال «حتحور». وفى هذا الشهر يبذر الفلاحون بذور القمح. ومن هنا يأتى القول الشائع «هاتور أبو الذهب المنثور» والمثل القائل «إذا تركت بذر البذار فى هاتور فانتظر السنة حتى تدور»[2].
- «كيهك»: من ١٠ ديسمبر حتى ٨ يناير، ويعزى اسم هذا الشهر إلى اسم إله الخير أو الثور المقدس أبيس رمز الخصوبة وقوة التناسل ويقول المثل: «فى كيهك صباحك فى مسائك».
- «طوبة»: من ٩ يناير حتى ٧ فبراير. والاسم مشتق من اللفظة القبطية طوبى التى تعنى الغسل والتنقية وتشير أيضاً إلى المطر، وكان إله المطر فى مصر الفرعونية يدعى طوبيا. وهذا الشهر فى مصر هو شهر البرد والمطر، ومن هنا جاء المثل «أبرد من ماء طوبة»[3].
- «أمشير»: من ٨ فبراير حتى ١٣أو ١٤ مارس: وهذا شهر البرد الشديد والرياح الشديدة، ومن هنا جاء المثل «مثل زعابيب أمشير يتغير مزاجه من لحظة لأخرى».
- «برمهات»: من ١٤ أو ١٥ مارس حتى ٨ أو ٩ أبريل، وهذا هو الشهر الذى يبدأ فيه الحصاد ويعتدل الجو، ومن هنا جاء المثل: «فى برمهات اذهب إلى الحقل وهات».
- «برمودة»: من ٩ أو ١٠ أبريل حتى ٨ أو ٩ مايو، وهذا شهر الحر، ومن هنا جاء المثل: «فى برمودة دق العمودة أى الوتد»[4].
- «بشنس»: من ٩ أو١٠ مايو حتى ٧ أو ٨ يونيو، واسم هذا الشهر مشتق من اسم اله القمر ابن آمون.
- «بؤونة»: من ٨ أو ٩ يونيو حتى ٧ أو ٨ يوليو، وهذا الاسم مشتق من اللفظة القبطية

(1) Viaud, Gerard, op. cit, supra, p. 26.

(٢) المرجع السابق. (٣) المرجع السابق.

(٤) الدراسة التى استخدمها القدماء المصريون.

«باأونى» وتعنى الحجر والمعادن، وهذا هو شهر القيظ الشديد ومن هنا جاء القول المأثور «حر بؤونة يفلق الحجر».

- «أبيب»: من ٨ أو ٩ يوليو إلى ٦ أو ٧ أغسطس، وهذا هو الشهر الذى تبدأ فيه مياه النيل فى الارتفاع ومن هنا جاء المثل: «فى أبيب تفور مياه الفيضان فى النيل».
- «مسرى»: من ٧ أو ٨ أغسطس حتى ٥ أو ٦ سبتمبر، ويأتى اسم هذا الشهر من الفعل القبطى «ميس» الذى يعنى الوضع أو الخلق، وهو شهر فيضان النيل ومن هنا جاء القول: «إذا فات مسرى دون فيضان عظيم لا تأمل فى الرفاهية من فيضان لن يأتى إلا فى توت»[١].
- «النسئ»: من ٦ أو ٧ سبتمبر حتى ١٠ سبتمبر، وهذا هو الشهر الصغير المتمم ويكون من خمسة إلى ستة أيام.

ولا يزال التقويم القبطى مستخدما عند الفلاحين المصريين حتى الآن.

❑

عرفت الثقافة القبطية فى الوقت الحالى تجديدا حقيقيا، بفضل العلاقات المتبادلة الإنسانية والثقافية ومولد علم القبطولوجيا، كما أصبحت تثير اهتماما كبيرا فى أوساط الباحثين. وتدخل دراسات القبطولوجيا اليوم فى برامج عديد من الجامعات التى تخصص لها كرسيا خاصا بها أو معهدا بأكمله وعلى النقيض من ذلك، فإن الجامعات المصرية لاتبدو مهتمة بتلك الدراسات، فى الوقت الذى نجد فيه الجامعات الأوروبية والأمريكية تجل الثقافة القبطية، لما تحفل به من فن ولغة بل وموسيقى، وتعتبر أن بها ثروة كبيرة.

وقد انعقد المؤتمر الدولى للدراسات القبطية فى القاهرة فى الفترة ما بين ٨ و١٨ ديسمبر ١٩٧٦، وكان المشاركون فى المؤتمر ضيوفا على الجمعية القبطية لعلم الآثار التى أسسها مريت بطرس غالى[٢]، ثم انعقد المؤتمر الثانى فى روما فى الفترة من ٢٢ إلى ٢٦ سبتمبر ١٩٨٠، وانعقد مؤتمر دولى ثالث للدراسات القبطية فى وارسو عاصمة بولندا فى الفترة ما بين ٢٠ و٢٥ أغسطس ١٩٨٤ وانعقد المؤتمر الرابع فى لوفان لانوف فيما بين ٥ إلى ١٠ سبتمبر ١٩٨٨.

---

(١) المرجع السابق.

(2) Revue Le Monde Copte, Paris, 1979, no. 6, pp. 28 - 30.

وهذا الاهتمام الدولى بالدراسات القبطية يبرز ـ كما أسلفنا القول ـ غرابة ما يبدو من الجامعات المصرية مـن عدم اكتراث بهذه الثقافة، وسوف نبين فـى السطور التالية النقاط البارزة فى هذه الثقافة فنعالج على التوالى الفن والموسيقى واللغة.

الفن القبطى

لكى نفهم بداية نـشأة الفن القبطى، يجب أن نعلم أنه يـرجع فى جذوره إلى الفن الفـرعونى، وأنه اكـتسب ثـراء بعد ذلـك بالتأثـير اليـونانى (الـهيليـنى). والمظـهران الرئيسيان للفن القبطى هما: طابعه المصرى الأصيل من ناحية وكونه مسيحيا من ناحية أخرى[١]، ولكن الفـن القبطى علـى الأخص هو ذلك الخاص بالحـقبة المسيحـية التى تمتد منذ مولد المسيحية فى مصر حتى دخول العرب مصر عام ٦٤١ ميلادية.

ويغطى الفن القبطى مجالا واسعا تماما، وقد جعلت منه المسيحية، التى غرست فى البلاد منذ القرن الأول، فنا وطنيا بصورة شرعية رسمية[٢] ومع ظهور الرهبنة تطور الفن القبطى تطورا سريعا حتى بلغ قمته، ويجب ألا ننسى أن هذا الفن فن محلى ولد فى ظل الاحـتلال الرومانى ثـم الاحتلال البيـزنطى ثم اقتصـر شيئاً فشـيئا بعد الـفتح العربى على مجتمع مسيحى لايزال حتى اليوم حيا كثير العدد.

وتظهر الإبداعات الفنية القبطية فى المجـالات الرئيسية للفن: فى العمارة والنحت والرسم والموسيقى والأدب والنسيج... إلخ.

وقد تكون الفن القبطى تكوينا حقيقيا فـيما بين القرنين الثانى والخامس ولكن على الأخص قرب نهايـة القرن الثالث، مع تحديـد الكتابة واللغة الـلتين كانتا تسـتخدمان بواسطة نخبة متواضعة ولكنها محسـوسة تتألف من جهة من صغار الموظفين وصغار ملاك الأراضى وأرباب الحـرف ومن جهة أخرى من الـكهنة الوثـنـيين أو المسيحـيين وإلى جانب هؤلاء ظهرت الرهبنة المسيحية[٣].

أما الفترة الـثانية من التألق والازدهار فـقد كانت منذ أواسط القـرن الخامس حتى

(١) مراد كامل، مرجع سابق ص ٢٥.

(2) Cf. Encyclopoedia Universails, t. 4, Collection I. p. 1003.

(3) Du Bourguet, Pirre, op. cit, supra, p. 92.

نهاية القـرن السابع ثم تلحقهـا فترة البقاء التى تقع بـين القرنين الثامن والـثانى عشر، ولكن الفتح العربـى الذى وقع فى القرن السابع أمكنه أن يجعل نـاقوس الفن القبطى يدق دقة حزن، ذلك أن الـسيطرة الإسلامية استطاعـت تقليص الفن القبطـى والثقافة القبطية، غير أنها لن تستطيع أن تعوق تألقهما وإشعاعهما(١).

لقد أغرى الفن القبطى الفاتحين، ويشهد الـتاريخ بلجوء الخلفاء والحكام المسلمين إلى المعماريـين والفنانين الأقباط كما أوضح ذلـك بجلاء كريزويل(٢) فى كتـابه عن التأثيرات القبطية فى الأعمال الفنية الإسلامية فى ذلك العصر.

لقد قام نجار قبطى يدعى باخوم(٣)، كان يسكن مكة بإصلاح الكعبة. وكذلك بنى الوليـد مسجد دمشق، كـما بنى المسجـد الأقصى فى القدس وقـصر الخليفة بـدمشق على أيدى فـنانين من الأقباط، وكذلـك بنى الوليد المسـجد النبوى فى المدينـة بواسطة فنانين أقباط، وجعل فيه هؤلاء أول تجويف مقعر للصلاة وهو الذى يدعى «المحراب» ويذكرنا بصدر الكنيسة المسيحية.

وأظهر المعمارى القبطى سعيد بن كاتب الفرغانى مهارته الفائقة عندما أقام مسجد ابن طولون فى القاهرة على عمودين اثنين فقط.

لقد بقى الفـن القبطى حتى أيامنا هـذه دون أن يلحقه كسوف حقيقـى على الرغم من فترات الاضطـهاد التى لم يكن لها مـن أثر سوى تأخير ازدهاره، ولكنـها لن تؤثر على بقائه على الحياة، فهو لا يزال فنا حيا فى وادى النيل.

وأهـم مجـالات الفـن القـبطـى هى الجـداريات (الـلوحـات الجدارية والرسـم الجدارى). والأعـمال الخشـبية، وصـناعات الخزف، والأعـمال الزجـاجية، وأعـمال النـحت والمخطوطـات، وفن الخط والـنساخـة، والأيقونات، والمـنسوجـات، وسوف نفصل الكلام على كل منها على التوالى.

■ **الجداريات:** كان فـن اللوحـات الجدارية والـرسم الجـدارى معروفـا لدى الأقباط فاستخدموه فـى تزيين قباب وجدران كنائسهم، وكان الفنـانون يرسمون على

(1) Andrawiss, Wadie, "L'artcopte", Le monde copte, Paris, 1997, no. 2, pp. 6 - 11.

(2) Creswell, K. A.C., "Coptic Influences on Early Muclims Architecture", Bulletin de la Societe d'archéologiee copte, Le Cairo, 1939, pp. 29, 42.

(٣) وديع اندراوس، المرجع السابق.

طبقة من الخشب أو الجص (الجبس) ـ مغطاة مسبقا بطلاء معين ـ، الموضوعات الدينية أساسا مثل صور المسيح والعذراء والرسل والقديسين والشهداء.

■ **الأعمال الخشبية:** أظهر النجارون الأقباط مهارة فى الأعمال الخشبية بفن لا يضاهى مثلما كان يفعل أسلافهم، وليس ثمة شك فى معرفتهم الواسعة بمختلف المهارات، نذكر على الأخص «المشربيات» الشهيرة التى كانت تستخدم كنوافذ بواسطة القبط أيضا. وتتألف المشربيات من قطع صغيرة من الخشب المغطى بقشرة، تجمع على هيئة صليب، وتحمل نصوصا بالقبطية أو العربية، وكانت الأبواب والأسقف تصنع بنفس الأسلوب ويتم التجميع بدون استخدام المسامير أو الغراء، ويترك فراغ كاف فى الخشب للتمدد أو الانكماش حسب التغييرات فى الحرارة، وربما كانت الأعمال الخشبية التى ندعوها بالأرابيسك مستوحاة من هذه الألواح التى يعود معظمها إلى القرنين الثالث والرابع[1].

■ **صناعة الخزف:** من المعروف أن المصريين قد برعوا فى صناعة الخزف منذ العصور السحيقة، وكانت المواد الأولية من الطين وطمى النيل والصلصال وفيرة غزيرة، وقد ازدهرت هذه الصناعة حتى القرن الثالث عشر، وكانت تستخدم فى الأديرة والكنائس آنية ضخمة مختلفة الأشكال وتستعمل غالبا لحفظ نبيذ القداس ومعظم الأوانى كانت تزين برسوم عن موضوعات مختلفة يضاف إليها فى بعض الأحيان صور تمثل القديسين والنساك.

وتوجد فى المتحف القبطى مجموعة عامة من المصابيح التى كانت تستعمل فى الأديرة والكنائس، وغالبا ما تكون ديكوراتها رمزية كعناقيد العنب والصلبان والطيور وتصحبها نصوص قبطية، وبعضها من الخزف بألوان زرقاء وخضراء زاهية.

وعلى مقربة تجد زجاجات تسمى «قوارير القديس مينا» وهى تمثل ذلك الإنسان القديس وعلى جانبيه جملان، ومن المعروف أن الحجاج الذين يزورون دير القديس مينا فى الصحراء على بعد ٥٠ كيلو مترا غرب الإسكندرية، كانوا معتادين على ملء هذه القوارير بماء مبارك من النبع القائم قرب قبر القديس ويشاع أن المرضى يشفون بهذا الماء.

■ **الزجاجيات :** تذكر الدراسات القبطية كثيرا أهمية الأعمال الزجاجية لأديرة

---

(١) وديع اندراوس، المرجع السابق، ص ١١.

وادى النطرون، الأمر الذى يحكى عنه الزائرون ويؤكدونه، وتكشف الحفريات التى أجريت قرب موقع القديس مينا (مارمينا) وجود قطع من المزهريات والكؤوس من زجاج ممتاز للغاية، وكذلك أثبتت البحوث التى أجريت فى صعيد مصر أن صناعة الزجاج كانت مزدهرة جدا فى العهد القبطى، ويتكرر كثيرا فى الكتابات التى ترجع إلى القرن السادس وما بعده ذكر أديرة تحمل اسم «دير الزجاج».

وكانت الأعمال الزجاجية القبطية تشبه بعض الشىء الأعمال الزجاجية الحديثة فى عصرنا، فكانت تتجزأ بعديد من القطع الزجاجية السميكة، وهى قطع ليست شفافة أو نصف شفافة، وكان الغرض منها تخفيف النور الفائق الذى يغلب وجوده فى مصر بحيث يلطف ذلك الزجاج من شدة الضوء داخل الكنائس. ويمكن أن نقول أن الأقباط كانوا بمثابة الأسلاف لصانعى الزجاج الحديث(١).

■ **النحت:** من المعروف أن المصريين كانوا أول من استخدم الأحجار فى أبنيتهم، ولاتزال الآثار الضخمة التى شيدوها منذ القدم تبهر الزائرين، وقد تابع الأقباط هذا التقليد الطويل فى بنائهم للكنائس والأديرة، ولكن أعمال النحت المعروضة فى المتحف القبطى فى القاهرة ذات أبعاد متواضعة لايمكن أن تقارن بالأعمال الضخمة التى كانت تحيط بالمعابد الفرعونية. ولكن يجب أن نذكر أيضاً أن أعمال النحت القبطية كان الغرض منها أن تسد احتياجات مختلفة عن الأعمال القديمة فى العصر الفرعونى، وما نعرض له فى هذا الفصل كان يمثل أصلا أجزاء من الأديرة والكنائس، وهى معالم مندثرة الآن.

وكانت المواد شائعة الاستعمال فى النحت هى الحجر الجيرى والمرمر والجرانيت، أما الديكورات فكانت معظمها ذات أشكال هندسية أو من الزهور، وكذلك كانت تنقش بعض الفقرات من تاريخ الكتاب المقدس أو حتى من الأساطير اليونانية.

وفيما يتعلق بمهارة الفنان وحرفيته، فإن جميع أعمال النحت القبطية تتميز بالإتقان وكل أعمال الزخرفة والزينة رائعة الصنعة(٢).

■ **المخطوطات:** كانت لمصر شهرة فائقة فى العالم القديم من حيث صناعة ورق البردى. ولم يقتصر استخدام ورق البردى على احتياجات الكتبة المحليين، وإنما

(1) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 191.

(٢) المرجع السابق.

كان يصدر أيضاً لاستخدامه فى أغراض مماثلة، وقد ظل استخدام البردى شائعا حتى القرن العاشر تقريباً ثم حل محله ورق الرق (البارشمان) وجلود الغزلان التى كانت تعد مسبقا فى شرائح رقيقة للغاية وتملح وتجفف.

وقد استمر الأقباط فى استخدام ورق البردى للكتابة ثم استبدلوا به الرق أولا ثم نسيج الكتان.

وأقدم مخطوط مكتوب على الرقاق مما لا يزال محفوظا حتى الآن، موجود فى أحد الأديرة بوادى النطرون ويعود تاريخه إلى عام ١١٨١.

أما ظهور الورق المصنوع من نسيج الكتان فيعد ثورة حقيقية، وقد انتشر تصنيعه منذ بداية القرن الثالث عشر، أما الحبر فكان يتكون من عدة مكونات يضاف إليها الصمغ، وقد عثر على بعض المحابر ولا تزال آثار الحبر ظاهرة فيها.

وكانت الأديرة بوجه عام مراكز للمعرفة كما كان بين الرهبان نساخ معروفون. وقد استخدم النساخ القصب (البوص) كأداة للكتابة، وكانوا يضعونه بعد الاستعمال فى علب من الخشب أو الجلد، وفى المتحف القبطى بالقاهرة مجموعة من هذه الأقلام و«المقلمات». أما تجليد الكتب فقد شهد انطلاقة وازدهاراً فى الأديرة.

وقد استخدمت مواد أخرى مساعدة فى عملية الكتابة مثل الأدوات الخزفية واللوحات الحجرية والخشبية، ونجد بعضا من هذه الأدوات كلها فى غرفة المخطوطات بالمتحف.

■ **فن الخط (النساخة) القبطى** : هذا المجال من الفن القبطى لم يحظ بما يستأهله من الحديث عنه مع أنه نما مبكرا جدا، وكان ثمة قدر من التشارك والتعاون مع الأديرة فى هذا الخصوص، وترجع المخطوطات القبطية إلى القرن الثالث، وقد أمدت الباحثين بفكرة أكثر دقة وتحديدا عن اللغة المصرية، وتظهر الزخارف والمنمنمات (رسم المصغرات) التى حليت بها تلك المخطوطات مدى دقة الفنان القبطى وسمو ذوقه، وقد أصبح هذا الفن فيما بعد نموذجاً للمنمنمات التى كانت تحلى الكتب فى دول الغرب[1].

■ **الأيقونات** : تعنى لفظة الأيقونة الصورة الدينية، وقد ساعدت هذه الرسوم

(١) وديع اندراوس، مرجع سابق، ص ١٠.

التى تمثل المشاهد والشخصيات الدينية على تفهم المؤمنين الجدد للديانة التى دخلوها، وكانت الموضوعات التى تصورها الأيقونات كثيرة مثل: الميلاد. والمسيح والعذراء مريم، والرسل والقديسين. وهى بوجه عام تمثل نفس الموضوعات التى تناولتها الجداريات ولكن بصورة مصغرة.

وكانت الكنائس والأديرة تحلى بنفس الأسلوب، وكانت الأيقونات بوجه عام توضع على جدران الكنائس (فى الهيكل وأيضاً فى الفاصل الأيقونى، وهو حاجز تزينه الأيقونات يفصل المذبح عن مكان اجتماع المصلين)، حيث إن الأيقونات فى العصر القبطى توحى بالكثير من الورع والخشوع، أما مشاهد الجلد والتعذيب فكانت تتجنب عادة.

■ **المنسوجات :** من الحق أن يقال أن المهارة الفنية القبطية قد اشتهرت وتجلت فى فن النسيج، ويجب أن نتذكر أن مصر الفرعونية لم تكن تعرف نسج الموضوعات الرئيسية (الموتيفات) وإنما كانت تلجأ إلى تطريزها (توشيتها) أو تمشيطها - وهذا هو الأغلب - على نفس القماش، فنحن إذن أمام ابتكار جديد حقا قام به الأقباط فى هذا المجال.

ويرجع أصل معظم الأقمشة والمنسوجات القبطية التى تتميز بروعة النمنمة ودقة الزخرفة إلى سقارة، والفيوم وأخميم (فى الصعيد).

وتجد بين هذه المنسوجات أوشحة (ايشاربات) من الكتان، ولكن معظم ما عثر عليه يتمثل فى قمصان أو غطاءات ذات أكمام من نفس المادة تحمل ترصيعات تغطى القماش الأصلى حول الرقبة وعلى جانبى الصدر وعلى الكتفين والركبتين، كما نجد السجاجيد والنجود (الفرش والبسط) المنفذة بغرز الجولان[1].

أما الألوان فهى الألوان الأحادية (المونوكرومات) من بنفسجى فأرجوانى وأسود والألوان المتعددة ذات الظلال الخفيفة بوجه عام ومن الألوان الشائعة: الوردى، والبنفسجى، والأحمر البنفسجى (الخمرى أو الوردى)، والأخضر الباهت، والأخضر الروسى، والبرتقالى والأزرق الفيروزى (التركوازى).

ويجدر أن نذكر أنه قد حدثت منذ سنوات قليلة نهضة باعثة للمنسوجات القبطية، فقد انكب مهندس معمارى يدعى رمسيس ويصا واصف، من القاهرة، على

(1) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 196.

استكشاف القدرات والمهارات الهائلة وغير المتوقعة لدى أطفال وادى النيل، وهى قدرات ومهارات تشهد بما كان لأسلافهم من خصوبة فنية طمرتها الأيام. وفى أعمال تلاميذ هذا المهندس ما يشهد بالبراعة الواضحة الدقيقة التى لاتنضب لهؤلاء الأطفال الذين استمدوا من مشاهد الطبيعة المصرية وقصص الكتاب المقدس الأشكال والألوان التى أنتجوها فى رسومات السجاجيد والبسط.

الموسيقى القبطية

الكنيسة القبطية غنية للغاية بالألحان، وتشيع موسيقاها القديمة فى طقوس العبادة والاحتفالات الطويلة التى تقام فى الكنائس. وكانت الموسيقى تلعب دورا بارزا فى الطقوس المصرية، فكان الكهنة والمرتلون يمجدون إلههم وهم ينشدون التراتيل التى تغنى بالتبادل بين العازفين المنفردين والجوقة (وهى ما يقابل الخروس فى الكنيسة المسيحية).

وقد تجنبت الكنيسة القبطية، التى ظلت دائما حارسة للإيمان والهوية المصرية، أى تأثير أجنبى فى موسيقاها الطقسية. وقد ظل الترتيل الطقسى للكنيسة القبطية منذ بداية عهدها يتم دون مصاحبة آلة موسيقيةA. capella . وحتى فى أيامنا هذه، فإن الكنيسة لاتستخدم أية آلة موسيقية، ولما كانت التراتيل قد نقلت من جيل إلى جيل بالتقليد الشفوى، فليست هناك أية ذخيرة تاريخية أو بيان مكتوب بها، كما أنه لا توجد مجرد إشارة إلى تلك الموسيقى فى الأعمال المطبوعة قبل منتصف القرن الثامن عشر.

ويبدو أن الكنيسة القبطية هى الكنيسة الوحيدة التى أهملت تصور التدوين الموسيقى إذا قورنت بالكنائس الأخرى، من بيزنطية(يونانية) وسريانية وأرمنية وأثيوبية، وهى كنائس لديها مخطوطات عديدة تتعلق بموسيقاها، ولما لم تكن لدى الكنيسة مخطوطات موسيقية فقد ظل الترتيل القبطى فنا ينتقل بالتقليد المتوارث[١].

وقد كرس الأستاذ راغب مفتاح، الذى كان رئيسا لقسم الموسيقى القبطية فى

(1) "La musique Copte", dans le monde copte, Paris, 1979, no. 8, pp. 3,6; Malaty, Father Tadros, op. cit, supra, pp. 242 - 243.

معهد الدراسات القبطية الذى تأسس عام ١٩٥٥، حياته وثروته من أجل تسجيل وتحليل الموسيقى القبطية بقصد الحفاظ عليها وجعلها فى متناول عدد كبير من الناس.

وهكذا دعا الأستاذ مفتاح، على نفقته، فى عام ١٩٢٧، الأستاذ «أرنست نيولاند سميث» الموسيقار الانجليزى وعالم القبطيات فى جامعتى أكسفورد ولندن، لقضاء فصل الشتاء من كل عام فى منزله خلال السنوات من ١٩٢٧ إلى ١٩٣٦، وذلك من أجل تسجيل الطقوس القبطية موسيقيا، وقد كتب على مدار تسع سنوات من العمل ستة عشر مجلدا مخطوطا تحتوى على أكمل مجموعة من التراتيل القبطية التى قدمت بمناسبة انعقاد مؤتمر الموسيقى العربية فى القاهرة عام ١٩٣٢[١].

وقد صرح الأستاذ نيولاند سميث لصحيفة مولانج بوست اللندنية[٢] بأن الموسيقى القبطية موسيقى عظيمة ويمكن أن تعتبر واحدة من عجائب الدنيا السبع، وإن ما نسمعه اليوم كموسيقى شرقية إنما هو مجرد درجة أدنى مما كان فى وقت ما فناً عظيماً، فهذه الموسيقى تتميز بأنها ذات طابع رفيع، وتعتبر فنا عظيما بما وصلت إليه من مرتبة سامية كما أن الموسيقى الغربية نابعة من منشئها فى مصر القديمة[٣].

كذلك دعا الأستاذ مفتاح إلى القاهرة مارجيت توث، من المتحف الإثنوغرافى فى بودابست من أجل تسجيل طقس قداس القديس باسيليوس بطريقة بيلابارتوك التى تتيح وضع العلامات اللحنية فى النوتة لأدنى الفروق الدقيقة (التفردات).

وكذلك دعا الأستاذ مفتاح إلى القاهرة أحد العلماء المجريين فى موسيقى السلالات البشرية وهو أيونا بورساى، لنفس الأغراض، وقد نشر هذا العالم فيما بين ١٩٦٦ و ١٩٧٤ عديدا من المقالات التى أشار فيها إلى أن الموسيقى القديمة لاتزال حية فى موسيقى الطقوس القبطية وفى التقاليد الموسيقية عند الفلاحين[٤].

والموسيقى القبطية ليست موسيقى عربية أو تركية أو يونانية، وإنما هى موسيقى تنتمى إلى مصر القديمة[٥].

---

(١) راغب مفتاح، الموسيقى القبطية، نشرة معهد الدراسات القبطية الصادرة عن المعهد المذكور فى القاهرة ١٩٦٨، ص ٤٢ إلى ص ٥٣، وايضاً:
"Le musique Copte", Le monde copte, no. 8, paris, 1979, pp. 3 - 7.

(٢) بتاريخ ٢٢ ابريل ٣١..

(3) Attya, Aziz S., A History of Eastern Christianity, op. cit., supra, pp. 138 - 140; Malaty, op. cit., supra, pp. 242 - 243.

(4) "La Musique Copte", Le monde Copte, Paris, 1979, no. 8, p. 7.

(٥) راغب مفتاح، المرجع السابق، ص ٥٣.

اللغة القبطية

يذكر أشرف إسكندر صادق، عالم القبطيات ورئيس تحرير مجلة العالم القبطى[1]: «إن اللغة القبطية تثير اهتمام جميع المؤرخين وعلماء الآثار وليس فقط علماء اللغات والفقه اللغوى، ذلك لأنهم يرغبون فى تعمق دراسة الثقافة فى القرون التى أعقبت مصر الفرعونية.

إن اللغة القبطية أو اللغة المقدسة التى استخدمها قدماء المصريين منذ الأسرة الفرعونية الأولى التى حكمت مصر، وهذا يعنى من عام ٣٤٠٠ قبل الميلاد حتى حوالى عام ٢٤٠٠ قبل الميلاد، وهذه اللغة هى التى نواجهها فى المعابد والتوابيت والمقابر.

وقد تطورت هذه اللغة المصرية عبر الزمان على النحو التالى: نشأت اللغة المتوسطة كلغة أدبية منذ الأسرة التاسعة حتى الثامنة عشرة حوالى عام ٢٤٠٠ ق.م. وقد أصبحت هذه اللغة هى اللغة الشعبية خلال هذه الحقبة.

ثم جاءت اللغة الحديثة، التى كانت لغة شعبية منذ الأسرة الثامنة عشرة حتى الأسرة الرابعة والعشرين، وهذا يعنى منذ ١٣٥٠ق.م. حتى حوالى ٧١٠ ميلادية (تقريبا)، ويبقى لنا منها الآن عقود وخطابات وحسابات ونصوص تاريخية وأخيراً اللغة الديموطيقية التى كانت تستخدم لتحرير الكتب والنصوص[٢].

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من الكتابة القديمة لمصر فتتمثل فى الكتابة القبطية التى بدأ ظهورها فى القرن الثانى قبل الميلاد فى عهد بطليموس.

وتقوم الكتابة القبطية على الأبجدية الإغريقية التى تمت مواءمتها مع اللغة المصرية، وكان الغرض من خلق هذه الكتابة هو تسهيل العلاقة بين الشعب وحكومة بطليموس ذات الأصل الإغريقى، وهكذا أصبحت اللغة المصرية القديمة تكتب بحروف إغريقية تعطى نفس الأصوات مع استعارة سبعة حروف وضمها للكتابة الديموطيقية وهذه الحروف هى الحروف السبعة الأخيرة فى الأبجدية القبطية، وبذلك يمكن القول بأن هذه اللغة هى الهيروغليفية العتيقة مكتوبة بحروف إغريقية.

(1) "La Musique Copte", Le monde Copte, Paris, 1979, no. 1, p. 11.

(٢) مراد كامل، مرجع سابق ص١١.

أما اللهجات الأربع الرئيسية فى اللغة القبطية فهى اللهجة البحيرية وهى لهجة إقليم البحيرة فى شمال غرب الدلتا، واللهجة الصعيدية وكانت تنتشر فى صعيد مصر، واللهجة الفيومية التى كانت تسمى قديما باللهجة البشمونية، وأخيرا اللهجة الأخميمية فى مدينة أخميم، أما اللهجة التى انتشرت فى الكنائس والأديرة القبطية فهى اللهجة البحيرية.

واستمرت اللغة القبطية مستخدمة فى التخاطب بعد الفتح العربى حتى القرن الثامن الميلادى حين بدأت اللغة العربية تنافس اللغة القبطية منافسة خطيرة، وقد حدث الإلزام الفعلى باستخدام اللغة العربية فى الإدارات الرسمية بعد قرار صدر فى عام ٧٠٥ فى ظل ولاية عبدالله بن عبدالملك[١].

وقد نشرت جمعية مارمينا العجايبى فى الإسكندرية فى مناسبة عيد النيروز لعام ١٩٤٧ (رأس السنة القبطية) كتابا أعيدت طباعته سنة ١٩٨٣ عن اللغة القبطية يؤكد أهمية هذه اللغة، كما نشر الأستاذ بانوب حبشى عالم المصريات فى متحف الإسكندرية مقالا فى هذا الكتاب عن اللغة القبطية[٢]. صور فيه مختلف المحاولات التى استخدمت لخنق اللغة القبطية، وقد استند حبشى على المؤرخ القبطى يوسف منقوريوس الذى صور على نحو مأساوى يحرك الشفقة ويثير الشعور المحاولات المتعددة التى قام بها الخلفاء لخنق اللغة القبطية وإنهاء استخدامها، وفيما يلى ما صور به منقوريوس هذه المأساة المتعلقة باستخدام اللغة القبطية:

«لم يكتف الخليفة الحاكم بأمر الله (٩٩٣ - ١٠٢٠) بمصادرة كنائس الأقباط ومنازلهم وثرواتهم وممتلكاتهم، كما لم يكتف بما تم من استبدال اللغة العربية عوضا عن القبطية فى الإدارات الحكومية بعد حكم الوالى عبدالله بن عبدالملك، ولكنه قصد إلى اقتلاع اللغة القبطية وإزالتها تماما بمنع استخدامها فى المنازل والشوارع.. الخ، وجعل لذلك عقوبة شديدة وهى قطع ألسنة من يتحدثونها، وقد اتبع الخلفاء الذين جاءوا بعده هذه البادرة البربرية مدركين أنهم بذلك يبيدون الأمة القبطية بأسرها، وجاءت فترات ألزم فيها القساوسة بوضع حجاب يغطى الهيكل أثناء إقامة القداس

(1) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 110; Attiya, a. S., op.. cit, supra, p. 18.

(٢) بانوب حبشى: اللغة القبطية بين الكنائس والأديرة، منشور بواسطة جمعية مارمينا بالإسكندرية ١٩٨٣ ص٥٥.

خوفا من الانتقام بل ومن الموت إذا سمع المسلمون الصلاة تتلى باللغة القبطية[1].

إن تاريخ اللغة القبطية هو انعكاس لتاريخ الأقباط أنفسهم وهى الأثر الوحيد الباقى للاتحاد الفريد بين الماضى والحاضر، وهى أحد أعمدة الوجود القبطى.

وهكذا استطاع العرب أسلمة عدد كبير يتزايد دائما من القبط الذين أرغموا على هجر لغة أسلافهم، ولم يقنع العرب بهزيمة مصر، ولكنهم رغبوا فى احتلالها واستعمارها وعندما امتزج المستوطنون بالأسر المصرية أجبروها على التحدث بلغة الفاتحين[2].

وبالإضافة إلى ذلك فإن رجال الدين والرهبان الذين كانوا هم الحراس الأساسيون للتقاليد واللغة، أخذ عددهم يتناقص سريعا، وأصبحت الأديرة مهجورة عندما ارتأت السلطة فرض الضرائب على ساكنيها.

هكذا أجبرت اللغة القبطية، وهى اللغة القومية، على أن تستسلم وتختفى وتنمحى أمام اللغة العربية، واستخدم المتنصرون الجدد القوة لإزالة اللغة القبطية ووجودها وبقائها ذاته، لأن اللغة القبطية هى أحد المكونات والخصائص الأساسية للكنيسة القبطية والأمة القبطية.

ومع ذلك فإن بقاء اللغة القبطية حتى يومنا هذا إنما يعتبر معجزة يعود الفضل فيها إلى الكنيسة القبطية والأديرة[3].

❑

رغبنا فى هذا الفصل الأول أن نثبت الوجود الفعلى لشعب قبطى هو السليل المباشر لقدماء المصريين كما أردنا أيضاً أن نثبت أن الكنيسة القبطية هى إحدى أقدم الكنائس فى العالم المسيحى وأنها أسهمت عن طريق مدرستها اللاهوتية فى الإسكندرية فى انطلاق المسيحية وازدهارها.

وإن المجتمع الدولى المسيحى سيكسب الكثير إذا أدخل برامج الدراسة الجامعية اللاهوتية بل والدراسة الجامعية العامة تاريخ الكنيسة الشرقية الأولى التى ولدت فى مهد الحضارة الذى سيظل دائما وهو مصر.

(١) يوسف منقوريوس: تاريخ الأمة القبطية، القاهرة ١٩١٤، ص ٤٢.

(٢) جاك تاجر: الأقباط والمسلمون، القاهرة ١٩٥٢ ص ٣٠٤.

(٣) بانوب حبشى: مرجع سابق ص ٦٠.

2

التطور السياسى للأقباط

دار الخيّال



الدور المبكر

فى هذا الفصل الثانى نتناول التطور السياسى للشعب القبطى، ونقسم هذا الفصل إلى خمسة مباحث، فى أولها نعرض للانفصال بين كنيسة روما والكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ويقودنا هذا إلى الحديث عن مجمع خلقيدونية فى عام ٤٥١ حيث ولد الانشقاق بين الكنيستين، ثم نتحدث عقب ذلك عن تكوين الكنيسة القبطية الكاثوليكية فى مصر. ثم نطرق فى المبحث الثانى موضوع استقلال الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ثم نتطرق إلى التقارب والتصالح اللذين يوجد اتجاه نحوهما حاليا بين كنيستى روما والإسكندرية. ونخصص المبحثين الثالث والرابع لدراسة تأثير الأقباط فى النوبة ثم فى أثيوبيا فنتناول مسألة تنصير أثيوبيا والعلاقة بين كنيسة أثيوبيا وكنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية ثم نميز بين أثيوبيا قبل عهد الامبراطور هيلا سلاسى وأثيوبيا بعد حكمه. وفى النهاية نعالج فى المبحث الخامس تأثير الأقباط فى أوروبا والتبشير الذى قامت به الكنيسة القبطية فى جزء من أوروبا.

الانفصال بين كنيسة روما والكنيسة القبطية الأرثوذكسية

أورد رئيس تحرير مجلة العالم القبطى [1]، فى مقالة ممتازة له، بعض الإيضاحات

(1)"Origines du schisme entre les Eglise chrétiennes au Ve Siécle",Le Monde Copte,Paris,1987,no.12, pp.1720.

التاريخية عن نشأة الكنائس الشرقية غير الخلقيدونية التى تعتبر الكنيسة القبطية الأرثوذكسية نموذجا أصليا لها. ويجدر بنا أن نحدد المراحل المختلفة التى أنتجت الانشقاق بين كنيسة روما وكنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية.

■ كان المجمع المسكونى الأول هو مجمع نيقية عام ٣٢٥، وقد دعا إليه قسطنطين الكبير لمناقشة مقولة أريوس الذى أنكر، كما أسلفنا، ألوهية المسيح كما أنكر مساواته بالأب[٢].

وقد حضرت جميع كنائس روما والإسكندرية وبيزنطة وأنطاكية، وأورشليم (القدس) هذا المجمع، وكانت كنيسة الإسكندرية القبطية ممثلة فى هذا المجمع بواسطة بطريركها اسكندر ورئيس شمامسته أثناثيوس الذى لعب دورا فى غاية الأهمية، برفضه مقولة آريوس، وإعلانه فى قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية لاهوت المسيح وناسوته.

■ أما المجمع المسكونى الثانى فكان مجمع القسطنطينية فى عام ٣٨١، ودعا إليه الامبراطور تيودور الكبير ورأسه تيموثاوس، البابا الثانى والعشرون للاسكندرية، وقد فحص هذا المجمع تعاليم بطريرك القسطنطينية مكدونيوس، الذى كان يقول بأن الروح القدس غير مساو للأب والابن.

وفى ختام هذا المجمع تم استكمال قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية وتأكيد الإيمان فيما يختص بالروح القدس[٣].

■ وكان المجمع المسكونى الثالث هو مجمع أفسس الأول عام ٤٣١، وقد سيطرت على هذا المجمع شخصية كيرلس الإسكندرى، البطريرك الرابع والعشرين لكنيسة الإسكندرية القبطية.

وفحص هذا المجمع مسألة هرطقة نسطور، بطريرك القسطنطينية، الذى دعا العذراء مريم «بأم المسيح» وليس «أم الله». وكان نسطور يعنى أن المسيح لم يكن هو الله حال الحبل به، وأنه كان إنسانا أو إلها بالتبادل وليس فى نفس الوقت. وطبقا لهذه المقولة، كانت للمسيح طبيعتان منفصلتان متناقضتان.

■ أما المجمع المسكونى الرابع فهو مجمع أفسس الثانى الذى انعقد عام ٤٤٩

(1)Revollout,E.,Le Concile de Nicée d'aprés les textes coptes,2 vol.,Paris,1881 - 1899.

(٢) أشرف إسكندر صادق، مرجع السابق، ص١٧.

ودعا إليه امبراطور بيزنطة تيودور الثانى وترأسه ديسقوروس البطريرك الخامس والعشرون للإسكندرية، وفحص هذا المجمع مقولة «أوطاخى» الذى قال بأن لاهوت المسيح امتص ناسوته كما يمتص المحيط قطرة من الخل (١).

وينبغى التأكيد على أن كنيسة الإسكندرية القبطية والكنائس الأخرى غير الخلقيدونية لم تقبل أبدا هذه المقولة التى دعا إليها أوطاخى برغم كونها قائمة على مفهوم الطبيعة الواحدة (المونوفيزية) (٢).

ويجد المرء كثيرا من الخلط فى هذا الصدد فى القواميس ودوائر المعارف الكبيرة التى تقع فى نفس الأخطاء (٣) التى نجدها أيضا لدى كتاب معاصرين (٤).

وقد تنصل أوطاخى نفسه من المقولة التى قال بها أثناء انعقاد المجمع، وأخذ بالتعريف الذى قال به كيرلس فى موضوع المسيح، وقد أبرأ ديسقوروس أوطاخى بسبب هذه التوبة من الاتهام بالهرطقة الذى وجه إليه وأدان بطريرك القسطنطينية فلافيان.

وانتهى المجمع هكذا، ولم يأخذ فى الحسبان رسالة أسقف روما البابا القديس ليون، وقد أثارت إدانة فلافيان سخطه كما كانت سببا فى استياء أسقف روما الذى كان قريبا جدا إليه.

ومنذ ذلك الحين، سعى بابا روما، بمساندة من بلخيريا أخت امبراطور بيزنطة، والأمبراطور مارسيان، إلى إبعاد تهمة الهرطقة عن الإسكندرية على الصعيد السياسى الدينى السائد فى تلك الحقبة وبصفة خاصة بالسير فى اتجاه المجامع (٥).

وفى هذا السياق انعقد المجمع المسكونى الخامس فى خلقيدونية عام ٤٥١، وهو

---

(١) عزيز سوريال عطية، مرجع سابق، ص٦٩.

(٢) أشرف إسكندر صادق، مرجع سابق ص ١٨.

(3)Dictionnaire ensyclopédique Quillet, paris, 1934 - 1937,VolIII,p.1003.

حيث ذكر أن «القبط ليسوا إلا مزيجا من كل الأجناس التى تعاقبت على مصر حتى الفتح العربى ـ ويسمى بالقبط (ـ) السكان الذين ينتمون إلى شيعة اليعاقبة أو الأوطاخيين» وتحت لفظة المونوفيزية monophysism فى نفس القاموس، المجلد الرابع ص ٣٠٢٤ نجد التعريف التالى: «مذهب الذين لا يعترفون إلا بطبيعة واحدة هى الطبيعة اللاهوتية ليسوع المسيح. وكان هذا انتصارا لتعاليم أوطاخى التى أيدها بطريرك الإسكندرية ديسقوروس».

(4)Oury, Don Guy -Marie, Histoie de L' eglise Solismes, 1978,pp.80 - 81.

(٥) عزيز سوريال عطية، مرجع سابق ص ٥٧ إلى ص٥٩، أشرف اسكندر صادق، مرجع سابق ص ١٨.

المجمع الذى لا تعتبره الكنيسة القبطية وبعض الكنائس الأخرى مجمعا مسكونيا: وهذه الكنائس هى المدعوة بالكنائس غير الخلقيدونية.

وقد أدت وفاة امبراطور بيزنطة تيودور وارتقاء مرسيان خلفه العرش إلى تغيير الأمور، ولم يتأخر بابا روما ليون الأول فى رد اعتبار بطريرك القسطنطينية فلافيان.

وقد دعا إلى مجمع خلقيدونية بابا روما ليون الأول، وكانت مهمة ذلك المجمع تتمثل فى إعادة النظر فيما وقع فى مجمع أفسس، ولا سيما فيما قال به ديسقوروس وقضى به، وكذلك الفحص الرسمى لمسألة تقدم أسقف روما على غيره من الأساقفة وبعض المسائل الثانوية الأخرى(١).

واجتمع هذا المجمع فى خلقيدونية فى ٨ أكتوبر ٤٥١، وفى جو الوضع الذى ساد وقتئذ استبعد البطريرك ديسقوروس ومعه كنيسة الإسكندرية منذ البداية، ولما استدعى ديسقوروس رسميا للدفاع عن موقفه فى مجمع أفسس الثانى، رفض الإذعان لسلطة لم تعلن رسميا قط من قبل، فالواقع أنه، حتى ذلك الحين، كانت الخمسة الكنائس القديمة متساوية ولم تمارس إحداها أية سلطة على أى من الأخريات(٢).

وقد أدانت روما وبيزنطة ديسقوروس، بسبب هذا الرفض، ورمته بمساندة هرطقة أوطاخى.

وعرف موجهو مجمع خلقيدونية المسيح بأنه شخص له طبيعتان، إحداهما إلهية والأخرى إنسانية، أما ديسقوروس فأكد وحدة المسيح معرفا إياه بأن له طبيعة واحدة تتألف من أقنومين: الواحد لاهوت والآخر ناسوت وكلاهما متحدان بغير اختلاط ولا امتزاج أو تغيير (٣).

وهكذا ولد ما يسمى بالمونوفيزية القبطية (الطبيعة الواحدة) وهى لاتزال حتى الآن

---

(١) عزيز سوريال عطية، مرجع سابق ص ٥٧ إلى ٥٩ وأيضا:

Valisier, A., History of the Byzantine Empire, Madison, 1952,p. 166;Butcher, El., The story of the Churches of Egypt, London, 1897, Vol.I,p.302

(٢) أشرف إسكندر صادق، مرجع سابق، ص ١٩.

(3) Kruger,p.,"Monophysitism",dans Ensyclopedia of Religion and Ethics,13 Vol., Edinbourgh,1917,Vol.VIII,PP.812 - 813.

تلتبس بهرطقة أوطاخى [1] ولم يتبين أن الصيغتين اللتين بدا أنهما مختلفتان (المونوفيزية أو الطبيعة الواحدة والطبيعتان) إنما تعبران فى الواقع عن نفس الحقيقة الإيمانية، إلا بعد خمسة عشر قرنا عندما تم الاعتراف رسميا بذلك.

وقد نفى ديسقوروس إلى جزيرة من آسيا الصغرى تدعى غنغرة، حيث توفى بعد ثلاث سنين بسبب ما لقى من سوء المعاملة [2].

ولما كانت مصر واقعة آنئذ تحت السيادة البيزنطية فقد سعت بيزنطة إلى أن تفرض عليها بطاركة بيزنطيين سموا «بالملكانيين» من حيث إن «الملك» هو الذى أرسلهم (والمقصود هو الامبراطور)، وكان هؤلاء البطاركة أيضا فى بعض الأحيان حكاما للإسكندرية وكان هذا سببا إضافيا لعدم قبول الكنيسة المصرية لهم [3].

رفض القبط إذن أولئك البطاركة الذين اعتبروهم مغتصبين، واستمروا فى اختيار البابا البطريرك أسقف الإسكندرية الخاص بهم[4].

إذن فقد كانت أسباب انفصال كنيسة الإسكندرية القبطية عن كنيستى بيزنطة وروما فى المجمع الرابع الذى انعقد فى خلقيدونية عام ٤٥١ ترجع إلى بواعث من النظام السياسى وأيضا لأسباب لاهوتية يضاف إليها نزاع لفظى بسيط.

ولهذا السبب تسمى الكنيسة الشرقية السابقة على مجمع خلقيدونية أو كنيسة المجامع الثلاثة، وتنتمى الكنيسة الأرثوذكسية بالهند جميعها إلى نفس «الأسرة الأرثوذكسية السابقة على مجمع خلقيدونية» المسماة بالمونوفيزية (القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح).

وتعتنق كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية تعاليم القديس كيرلس

---

(١) لاتقبل الكنيسة القبطية لفظة المونوفيزية (الطبيعة الواحدة) إلا لأنها تؤكد وحدة المسيح، أى أن الله قد صار إنسانا، ولكنها لا تقبلها بمفهوم مقولة أوطاخى الذى يعنى أن لاهوت المسيح قد امتص ناسوته، وتعتقد الكنيسة القبطية أن المسيح قد مات موتا حقيقيا كموت الإنسان وأنه قام من الأموات بقوة لاهوته.

(2) Le Meniscrit Syrianique de paris,"Histoire de Dioscored'Alexandrie",Parson disciple Théopistus, Traduit du Copte par M.F. Nau, 234 pages, dans le journal Asietique,2e Série, Tom X.no.2.Paris, Janvir 1903,P.269; Guettee,P.Histoire de L'Eglise, Bruxelles, 1886.Vol.IV p.547.

(3) Gouette, P., op. cit., supra, Vol. V,P.197.

(٤) ج صبحى: «التعليم فى مصر» فى نشرة جمعية الآثار القبطية، المجلد ٩، القاهرة ١٩٤٣ص ١١١.

الإسكندرى «طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة» التى أخذ بها المجمع المسكونى الثالث فى أفسس وهى تعنى أن الكلمة (اللوغوس) قد صار جسدا [١].

ولم تقبل الكنيسة الأرثوذكسية أبدا التعريف الخلقيدونى لطبيعتى المسيح، معتبرة أن ذلك يتعارض مع إعلان الإيمان الصادر عن مجمع أفسس عام ٤٣١ الذى قال بوحدة كاملة بين لاهوت المسيح وناسوته فى مقابل هرطقة نسطور الذى فصل بين ناسوت المسيح ولاهوته[٢].

وتؤمن الكنائس «المونوفيزية» بأن المسيح واحد، وأنه إله حق وإنسان حق، وهو ليس مجرد إنسان بالمظهر ولكنه ملموس وحقيقى، فله اكتمال الطبيعة البشرية كما أن له اكتمال الطبيعة الإلهية، متحدتين فيه بغير اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير فى توافق يفوق الوصف[٣].

وما من شك فى أن الكنائس الخلقيدونية، التى تدافع عن التعليم القائل بأن للمسيح طبيعتيه، والكنائس السابقة على مجمع خلقيدونية،التى تعتنق «بطبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة». الإله الحق والإنسان الحق، كانت جميعا متفقة فى واقع الأمر من حيث المبادئ، وأنها مع ذلك اختلفت بسبب اختلاف الصيغ، فقد أعطت كل من مجموعتى الكنائس هاتين لألفاظ الشخص والطبيعة والهيولى والناسوت والأقنوم معانى اختلفت فيما بينها.

واليوم، وبعد نزاع دام خمسة عشر قرنا، اعترف قداسة بابا روما بولس السادس وقداسة بابا الإسكندرية شنودة الثالث بتماثل إيمانهما فى سر تجسد الكلمة، معبرا عنه بما فى إعلان مجمع نيقية، وكان ذلك فى إعلان مشترك صدر فى الفاتيكان بتاريخ ١٠ مايو ١٩٧٣[٤].

وقد أدى انشقاق كنيسة الإسكندرية القبطية عن سائر الكنائس المسيحية بعد مجمع خلقيدونية إلى جعل تلك الكنيسة كنيسة وطنية متوطدة التقاليد التى احتفظت

(1) "Relation entre les Eglises d'Alexandrie et de Rome", dans le monde Copte, Paris,1980, no.9,PP.35 - 38.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧. (٣) المرجع السابق ص ٣٧، أيضاً:

Mgr Poladian, Terenian, Terenie, "La Position Doctrinale des Eglises non - Chalcédoniennes ou monophysites orthodoxes, dans Bulletin de la Société d'archéologie Copte, Le Caire, 1964.

(٤) المرجع السابق ص ٨٣ إلى ص ٩٠.

بهـا بلا تغيير تقريبـا حتى أيـامنا هذه، وقـد تعاظـمت عزلتـها بعد ذلـك بعد الفـتح العربى[١].

ولئن كـان ديسقوروس قـد هزم، فإن الشـعب المصرى لـم يهزم، فقـد رأى ذلك الشعـب فى معارضـة مجمع خلـقيدونيـة واتباع إيمان كـيرلس وديسـقوروس رمزا للمقـاومة الوطنية، وقـد كان ذلك صورة من صور المقـت الذى كان القبط يـكابدونه بسبب سيطرة الروح اليونانية، وحاولت الحكومة الامبراطورية عبثا عدة مرات أن تجد رقعة مشـتركة تؤدى إلى التصـالح مع المخالفيـن، وكذلك حاول أساقفة الإسـكندرية المونوفيزيون عبثا أن يظهروا مرارا على استعداد لقبول الوحدة، ولكن مقاومة الشعب كانت أقوى من كل ذلك [٢].

وعن طريق الانتساب إلى رئيس أساقفة الإسكندرية وأتباعه استطاع الديسقوريون والإيلـيويـون أن يوطـدوا دعائـم المونـوفيـزية لدى المـصريـين بـاستـثارة مـشاعـرهم الوطنية[٣]. وقد نجحت الكنيسة القبطية بعد انـفصالها عن كنيسة روما أن تحافظ على مكانتـها فى مصر وتنـقل بأمانة تعـاليم المسيح الـتى تسلمتـها عبر قرون من المـواجهة العنيـدة الجامحة وهى تضـع نصب أعينهـا وعد الله «مبارك شعبـى مصر»[٤] مؤكدا بكـلمات الـسيد المـسيح «فـى العالـم سيكـون لكم ضـيق لكـن ثقوا: أنـا قد غلـبت العالم»[٥].

ويرجع لـقب البابا الـذى يخلع عـلى أساقفة الإكـليروس إلى البـطريرك القـبطى الثالث عشر هـيراكليس فى القرن الثالـث، وقد اختلف فى اشتقاق لفـظة البابا Pape أو Pi-ape أو Pi-abba وكل منها من اللغة القبطية [٦].

وكان لقـب البابا يطـلق بصفة منـتظمة علـى أساقفة الإسـكندرية [٧]. وظل هـذا اللقب يـطلق عليهم خاصـا بهم حتى اليوم. وكان اسـتخدامه فى البداية قـاصرا على

(1) Wassef, Cérès Wissa, L' Egypte, Hatier, Paris, 1984, P. 121.

(2) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 60.

(3) pisani, Atravers L'Orient, paris, Bloud et Barral, 1897, p. 37.

(٤) أشعياء الإصحاح ١٩ الآية ٢٥.

(٥) يوحنا الإصحاح ١٦ الآية ٣٣.

(6) Buttler, A.P., The Ancient Coptic Churches of Egypt, Clarendon Press, Oxford, 1884, Vol. II, p. 302.

(7) Rayne, Robert, The Holy Fire, New York, 1957, p. 59.

تسمية أسقف الإسكندرية. وهذا يعنى أن كنيسة الإسكندرية [١] كانت تستخدم هذا اللقب قبل أن تستخدمه كنيسة روما بثلاثة قرون.

أما فى الغرب، فمنذ القرن السادس بدأ استخدام هذا اللقب يقتصر على أسقف روما. وقد تحدد ذلك الاستخدام بصفة نهائية فى القرن الثامن، وما كان ما فعله غريغوريوس (جريجورى) السابع إلا مصادقة على هذا الاستخدام الذى كان قد استقر فى الغرب قبل ذلك بثلاثة قرون[٢].

وبابا الإسكندرية الحالى صاحب القداسة شنودة الثالث هو البطريرك السابع عشر بعد المائة، الذى تربطه بالقديس مرقس سلسلة لا تنقطع من خلفاء الرسول.

على الصعيدين السياسى والدينى حدث أن فقدت بيزنطة مصر، وغاب عنها كل أمل فى إعادة المونوفيزيين إلى الإيمان الكاثوليكى (إيمان الكنيسة الجامعة) فقد كان الملكانيون فى مصر أضعف وأقل عددا من أن يقوموا بمثل تلك المهمة، ولكن كنيسة روما لم تكف قط عن السعى لتحقيق حلم ضم المسيحية المصرية إليها[٣].

وقد بذلت كنيسة روما عدة محاولات لدعوة الكنيسة المصرية القبطية إلى الانضمام إليها فى الوحدة الكاثوليكية، ومن ذلك أن بعض رجال الدين الكاثوليك أرسلوا فى القرن الثالث عشر إلى البطريرك القبطى كيرلس الثالث، وفى القرن الخامس عشر انطلق القاضى الرسولى ألبرتو دى سارتيانو برسالة دعوة يحملها إليه، وبعد ذلك بقرن كانت ثمة محاولات أخرى فى شكل مراسلات بين بابا الأقباط وبابا روما. ولم ينته القرن السادس عشر دون بذل محاولة جديدة تعتبر أكثر إثمارا من سابقاتها[٤] إلا أن الكرسى الرسولى فى روما لم يؤسس الإرسالية الفرانسيسكانية

(١) عزيز سوريال عطية مرجع سابق ص ٣٨، ايريس حبيب المصرى: قصة الأقباط، القاهرة، ١٩٧٨ ص١٩، وكذلك:

Malaty Fr. Tadros, Introduction to tyhe Coptic Orthodox Church, Ottawa 1987, p. 33.

منسى يوحنا: طريق الكنيسة القبطية، القاهرة ص٦٠ إلى ص ٦٢، س. ك «امجاد العصر القبطى» القاهرة صفحات ٦٦، ٧٦، ٧٧ وكذلك:

Eusebius, the History of the Church from Christ to Constantine, 33 èd. Penguin Books 1983, p. 10.

(2) La documentation Catholique, paris, 1973, revue no. 1633 (3 juin 1973), p. 516.

(3) Chalaby, Avvas, Les Coptes d'Egypte, imprimè offset Samco - offset - Rouen, 1973, pp. 91 - 92.

(٤) المرجع السابق.

فى صعيد مصر إلا قرب انتهاء القرن السابع عشر وكان ذلك فيما سمى بالـ Adjutorium Coptorum[(١)].

وكان أول نائب رسولى فى مصر هو المونسنيور فرانشيسكو فالينى ١٦٩٧ وفى مستهل القرن الثامن عشر استقر الآباء اليسوعيون (الجزويت) فى مصر بدورهم ولم يتركوها إلا عقب إزالة رهبانيتهم قرب نهاية ذلك القرن [(٢)].

وفى القرن الثامن عشر أيضا، وبفضل حماس وغيرة الفرانسيسكان، أسس أثناثيوس أسقف القدس القبطى أول كيان للكنيسة القبطية الكاثوليكية[(٣)]. وتهيأ بعض الشبان الأقباط من الصعيد للذهاب إلى روما نفسها للانخراط فى سلك الكهنوت.

وفى بداية القرن التاسع عشر كان الحاكم الجديد لمصر، محمد على يميل إلى أفكارالتقدم الغربية، ومن ثم شجع هؤلاء الكاثوليك، وعين له وزيرا قبطيا كاثوليكيا يدعى غالى[(٤)] وكان هذا الكاثوليكى المتحمس الورع يشغل منصب المشرف العام على ديوان الحسابات وهو ما يعادل ناظر (وزير) المالية[(٥)].

ولبث الأقباط الكاثوليك منقادين لسيطرة الآباء الفرانسيسكان، ولكن كان لهم أساقفة محليون يعينون من قبل بابا روما، حتى تم انتخاب المونسينور كيرلس مقار، الذى توجه إلى روما عام ١٨٩٥ على رأس وفد القسس والأراخنة (العلمانيين)، وكان من بينهم بوغوص بك حفيد غالى، وطلب الوفد من البابا ليون الثالث عشر إعادة تأسيس بطريركية الإسكندرية للكاثوليك، وقد استجيب مطلبهم[(٦)].

وأنشئت أبرشيتان (أسقفيتان) تتبعان البطريركية. وفى عام ١٩٠٨ انشق كيرلس مقار، أول من ولى بطريركية الإسكندرية للأقباط الكاثوليك بعد سلسلة من الدسائس والمؤامرات الداخلية وانضم إلى كنيسة الروم الأرثوذكس[(٧)]. وخلفه المونسنيور

---

(1) Autepage, p. Les Coptes dans la contraverse et le contemporain, Lyou, 1885, tome III, pp. 25 - 26.

(2) Sidarous, Sesostris, des Patriarcats, Paris, a. Rousseau, 1907, p. 80.

(٣) عباس شلبى، مرجع سابق ص ٩٨.

(٤) Chauleur مرجع سابق ص ١٦٤ إلى ص ١٦٥.

(٥) بيزانى، مرجع سابق ص ٣١١. (٦) Chauleur مرجع سابق ص ١٦٥.

(٧) عباس شلبى، مرجع سابق ص ٩٩ وأيضاً:

Wakin, Edward, A Lonely Minority, the Modern Story of Egypt's Copts, William Morrow Co. N. Y., 1963, p. 139.

صدفاوى أسقف المنيا كقائمقام رسولى حتى إذا مات خلفه المونسينور مرقس خزام أسقف طهطا فى ٣٠ نوفمبر ١٩٢٦ فى منصب القائمقام البطريركى [١].

ووفقا لبعض المصادر يبلغ عدد المؤمنين التابعين للكنيسة القبطية الكاثوليكية، ولم يزد عمرها على القرنين، مائة وسبعة آلاف تقريبا[٢]، فى حين تقدره مصادر أخرى بمائة وخمسين ألفا[٣]، وعلى رأس هذه الكنيسة اليوم البطريرك الكاردينال اسطفانوس الثانى، ومعه أسقف معاون وأسقف مساعد وثمة أربع أبرشيات مع القاهرة والإسكندرية والدلتا، وفى الصعيد أبرشيات المنيا وأسيوط وسوهاج والأقصر وثمة رهبانية تتألف من رهبان القلب المقدس المصريين[٤].

التقارب بين كنيستى روما والإسكندرية

اتجه عدد كبير من الأقباط الأرثوذكس ممن ينتمون إلى طبقة البورجوازية العالية وبالأخص ممن تلقوا تعليمهم فى المدارس الأمريكية بأسيوط (فى الصعيد) أو مدارس الفرير (الرهبان) المسيحية أو مدارس الآباء اليسوعيين (الجزويت) فى القاهرة والإسكندرية إلى الانفتاح على العالم الغربى ورغبوا فى تجديد كنيستهم، فانضم بعضهم فى جرأة وتصميم إلى صفوف الكاثوليك أو البروتستانت، فى حين أصبح آخرون من الرعاة أو الرهبان الفرانسيسكان أو الدومينيكان أو اليسوعيين، وعمل الجميع سواء كان ذلك بطريق مباشر أم غير مباشر، على تجميع العناصر المسيحية وعلى تحقيق وحدة مسكونية حقيقية.

وبدأت الحركة المسكونية تخترق مصر[٥] عبر أوقات عصيبة من التوتر والريبة وفقدان الثقة بل والحرب الكلامية الخشنة.

(١) Chauleur مرجع سابق ص ١٦٦.

(2) Pro mundi Vita: Dossiers, revue Trimestrielle, Bruxelles, avril 1982, p. 10; Barret, david B., world Christian Encyclopoedia, Nairobi, oxford Univ. Press, 1982, p. 227.

(3) Viaud Gerard, "Statistique de L' Egypte Copte en 1976", dans Le monde Copte, Paris, 1977, no. 1, p. 42.

(٤) المرجع السابق ص٤٢.

(5) "L'oecuménisme en Egypt, Pro Mundi Vita, Dossiers, revue trimestrelle, Bruxelles, avril 1982, p. 18.

وقد بدأ التقارب مع الكنيسة الكاثوليكية مع صدور الرسالة البابوية المسماة Sempiternus Rex الصادرة عن البابا بيوس الثانى عشر عام ١٩٥١ الذى أقر بأن «مونوفيزيتهم إنما هى لفظية بحتة»(١).

أما الكنيسة القبطية الأرثوذكسية فقد بدأت من جانبها حوارا مع مجلس الكنائس العالمى ودخلت فى تيار المسكونية العالمية، فى حين بذلت الكنيسة الكاثوليكية جهودا مثابرة، وحلت محل العقلية الضيقة التى تثير طائفة على أخرى، وحلت روح من الترحيب والتفتح، ساعدت عليها اللقاءات التى تضاعفت فى جلسات انعقاد مجمع الفاتيكان الثانى(٢) ونجحت المبادرات التى قام بها بعض الأشخاص الراغبين فى إقامة الحوار فى خلق مناخ من المودة والثقة مما ساعد على إيجاد علاقات مباشرة بين المسئولين عن الطوائف المختلفة، وهكذا طرحت فى شهر أبريل ١٩٥٨ دعوة لتأسيس لجنة مسكونية لكنائس الإسكندرية واجتمع حوالى خمسين شخصا فى مقر المكتبة البطريركية للروم الأرثوذكس، وأسسوا اللجنة الناشئة التى تألفت من عشرين شخصا بالإضافة إلى أمين اللجنة.

ويعود إلى هذه اللجنة الفضل فى تنظيم أسبوع الصلاة من أجل وحدة كل الكنائس، ويتوالى تنظيم هذا الأسبوع للصلاة من أجل الوحدة كل عام، ويقيمها المؤمنون التابعون لكل طائفة مع رؤسائهم الدينيين، وتقام الصلاة كل يوم من أيام الأسبوع فى كنيسة تتبع طائفة مختلفة، ويستمر تقدم الاتصالات بين الكنيسة القبطية وكنيسة روما، وقد أرسل البابا كيرلس السادس مراقبين لحضور كافة جلسات مجمع الفاتيكان الثانى وذلك استجابة للدعوة التى وجهها إليه البابا يوحنا الثالث والعشرون.

وفى عام ١٩٦٨ أعيد جزء من رفات القديس مرقس الإنجيلى التى كانت محفوظة فى فينيسيا (البندقية) إلى كنيسة الإسكندرية، ثم استقبل قداسة البابا بولس السادس فى روما عام ١٩٦٩ وفدا كبيرا من الإكليروس والعلمانيين التابعين للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ثم حضرت مجموعة من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية تنصيب قداسة البابا شنودة فى القاهرة، وبعد ذلك أقيمت احتفالات كبيرة فى روما وفى مصر عام ١٩٧٣ بهذه المناسبة، وانطلاقا من هذه الروح المسكونية كان قداسة البابا شنودة الثالث

(1) Le grand, Hervé, "Les Eglises Préchalcédomniennes", L'état des religions dans le monse, La Découvertel Le Cert, Paris, paris, 1987, p. 115.

(2) Pro Mundi Vita, op. cit., supra, p. 20.

أول بطريرك للإسكندرية يقوم بزيارة بابا روما (صاحب القداسة بولس السادس) الذى استضافه فى الفترة من ٤ إلى ١٠ مايو ١٩٧٣ وكانت هذه هى المرة الأولى التى يزور فيها رئيس هذه الكنيسة روما منذ مجمع خلقيدونية، وقد أسفرت الاتصالات عن إصدار نص مشترك يمكننا القول بدون مبالغة أنه تناول إعلان أصول العقيدة وقد أعده ونشره البابوان وذلك فى ١٠ مايو ١٩٧٣ ثم أعيد نشر النص الكامل له بعد ذلك[١].

وبالإضافة إلى ذلك.. تم يوم الأحد ٦ مايو ١٩٧٣، فى حضور البابا شنودة الثالث فى كنيسة القديس بطرس الاحتفال المهيب بذكرى مرور ستة عشر قرنا على وفاة القديس أثناثيوس بطريرك الإسكندرية (٢٩٥ ـ ٣٧٣ تقريباً) وأعقب احتفال القداس احتفال مشترك رد خلاله البابا بولس السادس على البابا شنودة الثالث بإلقاء كلمة تناولت النص الكامل الذى تم إصداره[٢].

وقد تأكد هذا البيان التاريخى المشترك فى عام ١٩٧٩ بواسطة قداسة البابا يوحنا بولس الثانى، ووصل وفد مرسل من بطريرك الأقباط الأرثوذكس إلى الفاتيكان فى ٢٢ يونيو ١٩٧٩ حيث استقبله البابا يوحنا بولس الثانى.

وهكذا يمكن القول بأن العلاقات بين كنيستى روما والإسكندرية أقيمت رسميا على أساس من المساواة والاحترام والأخوة، بما يسمح بالدخول فى البحث اللاهوتى والرعوى، بعد خمسة عشر قرنا من العزلة والانفصال الكامل تمت استعادة النقاط التى تتفق عليها الكنيستان الرسوليتان، وشكلت لجنة رسمية مشتركة فى ١٠ مايو ١٩٧٣ لتحليل ودراسة نقاط الاختلاف بهدف استعادة وحدة الكنيسة فى العالم.

ومنذ ذلك الحين انعقدت أربعة مؤتمرات رسمية فى القاهرة[٣]، ويمكننا أن نستنبط منها أن الكنيستين تعتنقان وتؤمنان، من حيث الجوهر، بذات التعليم الذى بمقتضاه تؤمنان بأن المسيح هو الله المتجسد الكامل فى ألوهية وله فى نفس الوقت

(1) Le Monde Copte, op. cit., supra. Paris, 1977, no 1, pp. 40 - 41' La documentation Catholique, op. cit., supra, Paris, no. 1633, 3 juin 1973, pp. 515 - 516; Pro Mundi Vita op. cit, supra, pp. 20 - 23.

(2) La Documentation Catholique, op. cit., Supra, pp. 511 - 514.

(3) "Relations entre les Eglises d'Alexandrie et de Rome, Le Monde Copte, Paris, 1979, no. 8, pp. 11 - 13.

ناسوته الكامل، وأن لاهوته وناسوته اتحدا على نحو غير منفصل ودون اختلاط أو امتزاج.

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن مجال الإكليروس (رجال الكهنوت) هو المجال الوحيد الذى اقتصر تحقيق الكنيستين للتقدم الحقيقى فيه على قدر ضئيل جداً [١].

ويمكن أن نستنبط أن الاتفاق كامل فيما يختص بالإيمان بالمسيح، ولهذا السبب صرح البابا شنودة فى فيينا عند التقائه بالكاردينال كوينج عام ١٩٧١ وبعد مناقشة الصيغ الإيمانية لمجمع خلقيدونية بأن تعليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يختص بالمسيح هو فى نظر الأرثوذكس غير مختلف اختلافا ذا مغزى عن تعليم الكنيسة الأرثوذكسية بشأن المسيح [٢].

إلا أن هناك بالتأكيد العديد من النقاط العقائدية التى لاتزال تحتاج إلى توضيح كاثوليكى، ومع ذلك فإن إمكانية الاتحاد بين الكنيستين لم تعد محل تساؤل، ولكن الذى ينبغى بحثه هو كيفية التحقيق العملى لهذا الاتحاد [٣].

وينبغى ألا نمر فى صمت على موضوعين فعليين يفصلان من كافة الأوجه العملية بين الكنيستين، وهما يتعلقان بمسألة بتولية الكهنة (عدم زواجهم) ومسألة دور النساء فى الكنيسة، ولذلك رأينا أن نحلل الاختلاف القائم حول هاتين النقطتين بين الكنيستين.

■ **بتولية رجال الكهنوت عند الأقباط:** إن القسيس الذى يدعى فى الكنيسة القبطية بلفظة «أبونا» العربية التى تعنى الأب والملاح الذى يوجه دفة سفينة الكنيسة ويقودها فى بحر هذا العالم المضطرب إلى ميناء السلام فى نهاية الزمان، وهو الطبيب الروحى لرعيته كما أنه أيضاً أبو الأيتام وملاذ المعوزين وحامى الأرامل والأيتام الذين يدافع عنهم.

والكاهن أيضاً هو الذى يقوم بتنفيذ الأسرار المقدسة من المعمودية ومسحة الميرون وسر التناول (الأفخارستيا) ومسحة المرضى وقبول الاعتراف والتوبة والزواج، ويساعده دائما شماس أو أكثر.

(١) المرجع السابق.

(2) Pro Mundi Vita, op. cit, supra, p. 23.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣.

ورجال الكهنوت الأقباط فى مجموعهم قساوسة متزوجون وبشرط أن يتم زواجهم قبل رسامتهم قساوسة، ومن المؤكد أن البتولية الكاملة ليست شرطا من شروط الكهنوت فى طبيعته وذلك أمر يثبته فحص ما جرت عليه الكنيسة الأولى وتقاليد الكنائس الشرقية.

والزواج فى ذاته، كسر من أسرار الكنيسة، يتمتع بنعمة خاصة من التقديس، فهل ينبغى الحط من شأنه لرفع قدر سر آخر وهو سر الإكليروس؟. وترى الكنيسة القبطية أن الزواج لا يتعارض مع الكهنوت، وأن وظيفة الكاهن ينبغى ألا تنكر على الرجل المتزوج، كما أن التجربة الفعلية لرجال الكهنوت الأقباط المتزوجين هى تجربة ممتازة وقد أثرت أعظم تأثير لدى الكثيرين من علماء الاجتماع واللاهوت الغربيين، ويشهد الأب روبير كليمنت بأن هؤلاء الإكليروس يتميزون بالجدارة والفضيلة على المستوى الأخلاقى، وأن الأغلبية الساحقة من أسر الكهنة تمثل فى العادة الأسرة المسيحية المثالية[١].

إن الحياة الزوجية لا تأثير لها على الكاهن من حيث مهامه وواجباته، فهو لا يقصر فى وظائفه بسببها، بل إن العكس هو الصحيح، حيث يكون عمل القس أكثر إثمارا، فهو يحس بدرجة أكبر بالحاجة إلى خدمة النفوس ويكون أقوى فى مواجهة ما يضعف من قيامه بواجبه لو لم يكن متزوجا، والزواج لا يضعف من همة الكاهن واشتغاله بخدمته الروحية حتى لو امتصت أسرته شيئا من وقته.

إن الكهنوت والزواج متكاملان، والحياة الزوجية تعطى للكاهن التوازن والأمان، ذلك أنه بفضل الزواج يمكن للكاهن أن يحافظ على عفته وفضيلته. أما الكاهن الأعزب فهو يظل يحس فى داخله نداءات «الجسد»، ومن هنا تأتى الاعتداءات والانحرافات الجنسية التي يكثر ظهورها فى عناوين الصحف، والكهنة الأقباط المتزوجون يعترفون بما لكهنوتهم من تأثير سعيد على حياتهم العائلية حيث يجعلون من أسرهم أسرا مؤمنة ومسيحية حقاً.

والكاهن المتزوج يعد نموذجا ومثالا حيا يقتدى به أبناء أبروشيته الذين يحيطون به، فهو قدوة لأسر الرعية كما أن النشاط التبشيرى لزوجة الكاهن يساعده بدرجة عظيمة على ممارسة وظيفته.

---

(1) Andrawiss, Wadie, "L' organisation Paroissiale dans L'Eglise Copte, le Monde Copte, Paris, 1978, no. 4p. 16.

■ **عزوبة رجال الدين عند الكاثوليك:** نريد أن نتساءل عما إذا كان الدعاة إلى المسيح، فى منشأ المسيحية، من المتبتلين، وما إذا كان الذين يمارسون سر التناول أو الذين كانوا يشتغلون بتحريك المجتمع المسيحى وبث النشاط فيه فى ذلك العهد من المتزوجين.

إن من كانوا يدعون «بالأساقفة» أو «شيوخ الكنيسة وكهنتها» أو الشمامسة كانوا فى معظمهم من المتزوجين، فكيف إذن فرضت الكنيسة الكاثوليكية فى عام ١٢٣٩ عزوبة الكهنة؟ الواقع أن آباء الكنيسة الكاثوليكية كانوا يصرون منذ بداية القرن الرابع على بتولية الكهنة؛ ويرون أن رجال الإكليروس لا يمكنهم الزواج لأنهم إذ يكونون مشغولين بمجئ ملكوت الله، هائمين فى ذلك الملكوت بعاطفة متقدة، فإن تلك الخبرة الدينية وما يكتنفها تكون من القوة بحيث تستولى عليهم ولا تجعلهم صالحين للحياة الزوجية[1].

وتحت تأثير التيارات الفكرية التى سادت فى القرنين الثالث والرابع، وما كان لتأثير النساك الزاهدين من وقع ضاعف من تلك التيارات، تغيرت المفاهيم الأولى، وسرعان ما كان لذلك أثره على رجال الإكليروس، فنجد مثلا أن القديس «جيروم» يقول بأن الكهنوت والزواج لا يكونان مجتمعين لأن ما فى الزواج من ممارسة جنسية لا يتمشى مع القداسة[2].

وكان البابا غيرغوريوس الكبير (فى القرن الثانى عشر) هو الذى فصل فى الموضوع فصلا نهائيا، فأعلن بطلان زواج الإكليروس، وفى عام ١٢٣٩ وطد مجمع لاتران قانون العزوبة بأن قرر أن كل زواج يعتمد بعد رسالة القسيس يعد باطلا، وكذلك يصح عكس القضية، بحيث إن أى شخص متزوج لايمكن أن يكون من رجال الكهنوت وذلك ما يدعى بالتبتل عن طريق العزوبة[3].

---

(1) Marchessauit, Guy, "Le célibat ecclésiastique - De mariage à la contience (pour les prêtres catholiques)", Journal La Presse, Montréal, 4 novembre 1990, p. B - 2.

ونستلفت النظر إلى أن الرجال الشرقيين الكاثوليك مصرح لهم بالزواج إذا كانوا يقومون بالخدمة فى مناطق ريفية بعيدة عن المراكز الحضرية الكبيرة.

(٢) المرجع السابق.

(3) Marchessauit, Guy, "Le célibat ecclésiastique - au Moyen Age, en Orient, Les Prêtres peuvent se marier, en Occident on serre la vis", Journal La Presse, Montréal, 11 novembre 1990, p. B - 2.

وثمة تاريخ هام له مغزاه فى تطور الكنيسة المسيحية فى الغرب ألا وهو عام ١٥٢٠ عندما نشر لوثر رسائله للمطالبة بإصلاح الكنيسة ثم حدث الانشقاق عن روما، وسرعان ما أقرت مجموعات كثيرة من البروتستانت بإمكانية زواج القساوسة، وقد فعل ذلك لوثر نفسه فتزوج(١).

فى أسبانيا توصل بحث أجرى فى الخمسينيات إلى نتيجة مؤداها أن عدد الكهنة المخلصين للعزوبة يزيد على ٨٠٪. أما فى الولايات المتحدة فقد ادعى تحقيق أجرى فى عام ١٩٩٠ أن كاهنا من كل كاهنين له نشاط جنسى، وفى روما أثناء انعقاد المجمع المنعقد عام ١٩٩٠ طالب الاتحاد العالمى للكهنة الكاثوليك المتزوجين (أظهر إحصاء تم إجراؤه أن هناك نحو مائة ألف من الكهنة قد تركوا الكهنوت) بإلغاء العزوبة، وفى كندا فى الأعوام من ١٩٨٨ إلى ١٩٩٠ نظرت عشرات الحالات من المفاسد الجنسية من جانب الكهنة أو الرهبان أمام المحاكم القضائية وشكل الأساقفة لجنة خاصة للفحص والتقصى(٢).

فهل تؤذن هذه التغييرات المفاجئة، وهذا السلوك المفاجئ من جانب الكهنة أو الكهنة السابقين، بنهاية العزوبة لدى الإكليروس والتى لم يعد لها أى معنى والتى أصبحت غير محتملة؟ وهل تنتهى العزوبة بإخفاق هائل قريب؟

لقد تدخل البابا بولس السادس فى مجمع الفاتيكان الثانى واستخدم سلطته للاحتفاظ لنفسه بمناقشة هذه المسألة، وأعلن جهارا خشيته من التدخلات الوشيكة فى هذا الشأن، وفى المجمع المقدس الذى انعقد عام ١٩٧١ لمناقشة المسائل المتعلقة بالكهنة، بدا أكثر من نصف عدد الذين جاءوا من أسقفيات العالم إلى روما، أنهم كانت لديهم نية ثابتة للمطالبة بتحرير النظام ولكن المناقشة فى هذا الموضوع قد اقتضبت(٣).

ويسوق الفاتيكان عادة ثلاثة أسباب لرفض تعديل قانون العزوبة: أولها لزوم هجر الممارسة الجنسية فى سبيل ملكوت الله، لأن القداسة والجنس فى الزواج يتنافيان،

---

(1) Marchessauit, Gyy, "Le célibat ecclésiastique - du Concile (100) de Trente à nos jours, un clergé célibataire, produit des séminaires", Journal La presse, Montréal, 18 novembre 1990, p. B - 2.

(2) Marchessauit, Guy, "Le célibat ecclésiastique - le célibat du prêtre a - t - il encore un sens aujourd'hui?, Journal La Presse, Montréal, 4 novembre 1990, p. B - 2.

(٣) المرجع السابق.

والثانى هو أن بقاء الكاهن بلا زواج يجعله أكثر حرية فى خدمة المجتمع المسيحى، أما السبب الثالث والأخير فيرجع إلى التقليد المتوارث منذ فجر الكنيسة.

تلك هى أزمة العزوبة التى تثير داخل الكنيسة الكاثوليكية تحركات لبعض الجماعات التى تعارض قانون العزوبة، وهذه إذن هى حال التبتل الإكليروسى فى كنيستى روما والإسكندرية، وهى مسألة أساسية تتعارض فيها مواقف الكنيستين تعارضا تاما، والمأمول أن تعيد كنيسة روما النظر فى مستقبل قريب فى موقفها تجاه مسألة تبتل الكهان، وتقترب من إمكانية زواج القساوسة قبل رسامتهم كما هى الحال فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية.

■ **دور النساء فى الكنيسة:** تحكى لنا الأسفار المقدسة أن نساء كن يخدمن المسيح (لوقا ٣: ٨) كما أن المسيح ذاته قد عهد فى ظرفين متميزين بمهام محددة إلى امرأة، ففى المرة الأولى أمر المرأة السامرية بأن تدعو زوجها (يوحنا ٤) وفى الثانية أرسل مريم المجدلية لكى تعلن لتلاميذه نبأ قيامته (متى ١٨: ١٠ ومرقس ١٦ : ٩ـ ١٠).

واتبع آباء الكنيسة القبطية خطى المسيح وتلاميذه فى الاستعانة بالنساء فى خدمة الكنيسة فقد لجأ القديس أثناسيوس ـ أول مدافع عن الأرثوذكسية ـ إلى منزل «شماسة» بالإسكندرية ولاذ به طيلة ست سنين[1] . وفى الكنيسة الأولى كانت الشماسات يعين لأن إنشاء وظيفة الشماسية كان تحقيقا لنموذج الخدمة المتبادلة التى أعطى المسيح لها مثالا بغسله أرجل تلاميذه.

وفى حضن الكنيسة القبطية ثمة نوعان من النساء اللاتى يرغبن فى تكريس حياتهن لله: فالنوع الأول يشتمل على اللاتى يرغبن فى تكريس أنفسهن وحياتهن خصيصا للتسبيح لله فيصبحن راهبات، والثانى هو الذى يتمثل فيمن يعطين حياتهن لله ولكنهن يرغبن فى نفس الوقت فى خدمة الكنيسة كما يرغبن فى إفادة الأنشطة الكنسية مثل المشاركة فى الاجتماعات وحضور المواعظ إلخ، ولامكان للقيام بهذا النمط من الخدمة الأكثر إيجابية وسد احتياجاته. وثمة وظيفتان نسائيتان حاليا فى الكنيسة القبطية هما وظيفة الشماسات ووظيفة البنات المكرسات.

وقد قام البابا شنودة الثالث يوم عيد العنصرة عام ١٩٨١ بتكريس أول عدد من

(١) ايريس حبيب المصرى، قصة الأقباط، مجلس كنائس الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٨، صفحة ١٣٦ - ١٣٧.

الشماسات (بلغن ٢٨ شماسة) اخترن من النساء اللاتى بلغن سن النضج فتجاوزن الأربعين وأكثرهن جاوزن الخمسين، وكان ذلك خطأ اعترف به البابا شنودة، حيث كان ينبغى البدء بالشابات اليافعات النشطات اللاتى يتمتعن بالطاقة والقدرة على خدمة الكنيسة، ولذلك فإن كل البنات المكرسات بعد ١٩٨١ كن يخترن من الشابات اللاتى يستطعن خدمة الكنيسة بنشاط أكثر وطاقة أعظم(١).

وللشماسات والمكرسات عملهن الاجتماعى: فهن يساعدن الفقراء والمرضى والمسنين والأطفال ويعلمن الأطفال والبنات الصغيرات التعاليم المسيحية ويشاركن أيضاً فى الاجتماعات الدينية مع الشابات والنساء الأكبر سنا(٢).

وزيادة على ذلك فإن المكرسات يعنين بالطالبات والتلميذات والأيتام والمعوقين، ويزرن البنات والشابات فى منازلهن ويقدمن المساعدة المالية والروحية للأسرة المسيحية فى القرى والأحياء الفقيرة.

ومن جهة أخرى فإن الشماسات والمكرسات يقمن بحفظ النظام بين النساء أثناء أداء الطقوس ولا سيما فى القرى.

أما دور الشماسات خلال تنصير (تعميد) النساء فيقتصر على قيامهن بالشرح للنساء عما ينبغى عليهن عمله، ولكنهن لا يساعدن الكاهن فى التنصير أو فى عمله فى سر الميرون، حيث إن ذلك يقتصر أداؤه على الكاهن، وهذا يعنى أن الشماسات لايستطعن حمل القربان المقدس (الذى يتناول فى الكنيسة) إلى منازل النساء المريضات لأن ذلك من وظيفة الكهنة دون غيرهم(٣).

والشماسات يقمن بخدمة النساء ولا يقمن بخدمة الرجال أو الشبان، ولكن بوسعهن أن يخدمن الصبية الصغار والمسنين، وهن يعملن فى المجال الاجتماعى وفى التعليم الكنسى ويمكنهن إدارة أى عمل اجتماعى فى الكنيسة ولكنهن لا يستطعن الخدمة فى الأسرار الكنسية ولا يؤدين وظيفة ما مما هو مقصور على القساوسة أو الشمامسة.

والشماسات لا يصاحبن تراتيل الكهنة، مثلما يفعل الشمامسة أثناء الطقس،

---

(1) Chaillot, Christine, "Comment vit la femme copte aujourd' hui au sein de l'Eglise", Le Monde copte, Paris, 1989, pp. 66 - 72.

(٢)، (٣) المرجع السابق.

ولكنهن يستطعن الترتيل أثناء الاحتفال مثل كل المؤمنين، ولا تتزوج الشماسات بعد تكريسهن ويمكن السماح للأرامل بأن يصبحن شماسات إذا بقين بدون زواج(١).

أما فيما يتعلق بالبنات المكرسات، فإن معظمهن يكن فى سن الثالثة والعشرين أو الخامسة والعشرين عندما يبدأن فى أن يعشن وظيفتهن، ومنهن كثيرات أنهين دراستهن الجامعية فى مختلف المجالات من تجارة وطب وعلم اجتماع وعلم نفس وقانون.. الخ.

وكما ذكر البابا شنودة الثالث فى لقائه مع كريستين شايو(٢) فإنه يوجد اليوم فى مصر عدد كبير من المراكز للبنات المكرسات ولاسيما فى منطقة وسط الدلتا ومناطق الوجه البحرى الأخرى والصعيد فضلا عن القاهرة والإسكندرية. وقد أصبح بعض أولئك البنات المكرسات من الراهبات، والبنات المكرسات فى الكنيسة القبطية يحللن محل الراهبات فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية اللاتى يعملن فى مجالات المساعدة الاجتماعية والطب والتعليم، فى حين أنه ليس لدى الكنيسة القبطية راهبات يعملن فى هذه المجالات وجميع الراهبات القبطيات يكرسن حياتهن للصلاة والعبادة والوحدة.

ولكن كيف تعيش الراهبات القبطيات؟ إن لكل دير حرية وضع التنظيم الخاص به وفقا لاحتياجاته وهباته، والأديرة الكبرى للقديسة دميانة فى الدلتا وكذلك الأديرة الكائنة فى القاهرة وهى أبو سيفين ومارجرجس فى مصر القديمة ودير العذراء ومارجرجس فى حارة زويلة، كل هذه الأديرة الكبيرة اتبعت رهبانية جديدة عميقة وهى تماثل الرهبانية التى يعيشها الرهبان فى العقود الأخيرة ومعظم أولئك الراهبات حاصلات على مؤهلات جامعية وحياتهن صارمة حبيسة التأملات(٣). وأولئك

---

(١)، (٢) المرجع السابق.

(3) Chaillot, Christine, "Vies des Moniales coptes". Le copte, Paris, 1989, pp. 60 - 62.

وأيضاً: إيريس حبيب المصرى: «مسح تاريخى لأديرة الراهبات فى مصر حتى يومنا هذا». نشرة جمعية الآثار القبطية، القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٥٧، المجلد ١٤ ص ٦٤، وكذلك:

Burmeister, O. E., The Coptic Church, société d'archéologie copte, Le Cario, 1967, pp. 196 - 200.

وأيضاً: الأب تادرس يعقوب ملطى «الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية» شركة الرائد للنشر، نيويورك، ١٩٨٧، ص ١٩١ - ص ١٩٣.

الراهبـات لايستقبلـن الزوار إلا مرة واحدة كل شهـر، وبهذا فإن ذلك الانقـطاع عن العالم الذى قد يبدو للبعض موقفا أصولـيا (راديكاليا) أكثر من اللازم هو الذي يتيح لهن مع ذلك أن يعشن فى سلام رهبانيتهن.

وتعتبر القديسة دميانة هى الوحى المباشر للراهبات، فقد كانت هى ومعها رفيقاتها الأربعون أوائل المـتواحدات المعروفات فى مصـر، واللاتى كن يصلين معـا فى مكان منعزل بـالريف قرب المنصـورة حيث يوجد الدير، ومـن المعروف أن القديسـة دميانة وصاحباتهـا رفضن التعبد لآلهة الـرومان فعذبن ومتن شهيـدات عام ٣٠٣، ويحضر جمع غفـير من الحجاج لتكـريم القديسة يوم عـشرين مايو من كل عـام لإحياء ذكرى تقـديس الكنـيسة التـى بنتهـا أولا القديـسة هيلانـة فى المكان الـذى كانت فيـه رفات القديسة دميانة[١].

وكذلك تـعمل النسـاء القبطـيات العلمـانيات فى كثـير من المجالات فـى حضن الكنيسة القبطية، فيقمن بتدريس الـدين وينظمن اجتماعيات الشابات، والأسر الشابة ويعملن فى الحقل الاجتماعى ويقمن بمهام مختـلفة فى الكنيسة، فيخطن ثياب الكهنة ويقمـن بعمل زينة الـكنيسة ويـنظفنها ويعـددنها للاجتمـاعات ويهيئن ولائـم المحبة (أغابى) فى الاحتفالات، ومنهن من يقمن بتـدريس تاريخ الكنيسة والعهد القديم فى المعهد القبطى وأخريات يترجمن المؤلفات والكتابات من أجل المجتمعات القبطية فى مهجر الشتات.

ومع كل هذا الـذى قلناه، فإن الطـابع المذكر للكـاهن هو من الأمور السـارية وقد كانت مكانة المرأة فى الكنيسة الأرثوذكسيـة ومسألة سيامة النساء موضوعا لدراسة فى المؤتمر اللاهوتى الأرثـوذكسى الذى انعقد فى رودس فى الفتـرة من ٣٠ أكتوبر إلى ٧ نوفمبر ١٩٨٨[٢].

إن مسألـة الطابع المذكـر للكاهـن الذى يقوم بأسـرار الكنيسـة تدخل فى الـبحث بصورة بـارزة فى التوازن القـائم فى الكـنيسة بين دراسـة المسيح (الكـيروسـتلـوجيا) ودراسة الظواهر الروحية (النيوماتولوجيا)، وهناك من الأمثلة ما يـدعم وجهة النظر هذه:

(1) Chaillot, Christine, op. cit., supra, p. 62.

(2) De Boncourt, Marie - Gabrille et Sadek, Bernadette, "Pour une Meilleure compréhension du rêle de la femme au sein de l'eglise dans la Perspective du plan de salut du Dieu Trinitaire, Le Monde copte, paris 1989, no 16, pp. 88 - 90.

فالمسيح لم يختر أبدا من بين حوارييه امـرأة، كما أن العذراء مريم أم الكلمة المتجسد لم تقم أبداً بأيـة وظيفة كهنوتية فى الـكنيسة، ولو كان مسموحـا للمرأة أن تمارس أية خدمة كهنوتية، لكان واجبا أن تشغل وظيفة الكهنوت أولا، ولكن التقليد الرسولى لم يتضمن مطلقاً سيامة المرأة كاهنة.

كانت تلك هي النتائج التى خلص إليها المؤتمر اللاهوتى الأرثوذكسى، وهى نتائج تلحق وتـتفق مع الطابع المـذكر فى الكنيسـة الكاثوليكيـة، ومع ذلك فينبغـى ألا ننسى النساء الـلاتى كن يحطن بالمـسيح وقد أظهرن من الـشجاعة ما فاق ما أظـهره الرجال ولاسيما أثـناء آلام المسيح وصلـبه، وبذلك كن مستـحقات أن يعلمـن بقيامته قـبلهم ويتأملنها، وكذلك نجد أن ما نادى به القديس بولس من أنه ليس ثمة فارق بين الرجل والمرأة يجد تطبيقا مباشرا فيما قام بـه ذلك القديس الذى اختار عددا كبيرا من النساء لمعاونته فى تبشيره وعهد إليهن بمهام بالغة الأهمية.

ولم تنقـطع الكنيسـة مطلقا عن أن تشـجع النساء على الـقيام بأعمال الخـير ومهام الخدمة فى حضن الكنيسة، ولعبت الرهبانية النسائية دورا أساسيا فى تعظيم دور المرأة فى الكنيسة.

وينبـغى تشجيـع التجديـد، بل والنهضـة، فى السلك الخـاص بالشمـاسات الذى يرجع إلـى العهد الرسولـى، وهو لا يعتبر قـاصرا على كونهـا خدمة طقسيـة، بل هو ينطوى على خدمة اجـتماعية، إن إتاحة وصول النساء إلى مراتب الـسيامة الأدنى مثل مساعدة الـشماس والقارئة والمـرتلة والمعلمـة وغيرها من مراتـب السيامة هى مـسألة تستحق الـدراسة لإبراز كرامة المرأة ومكانتـها على نحو محدد وللاعـتراف الصريح بمشاركتها فى العمل الكنسى.

الكنيسة القبطية فى المهجر

عرفت الكنيسة الـقبطية الأرثوذكسية هجرة قوية منذ منـتصف القرن الماضى وهى ظاهرة جديدة عليها، واليوم نجد فى كل مكان فى المهجر مجتمعات قبطية قد تشكلت وتجمعـت فى أبروشيات يخـدمها الكهنـة والرهبان الذين يـرسلهم بطريـرك الأقباط الأرثوذكس، وهناك أعداد كبيرة جداً من الأقباط يـعيشون فى الولايات المتحدة وكندا

وشرق أفريقـيا واستراليا حيث تـوجد جاليات قامت بـشراء الكنائس أو بنائـها لإقامة الخدمة التي طلبتها تلك الجاليات وحصلت عليها بواسطة القساوسة والرهبان الأقباط من مصر(١).

وفى أوروبـا أيضـاً توجد جـاليـات ذات أعداد كبـيرة وهـناك رعويـات وكنـائس قبطية(٢)، يقوم بالخدمة فيها كهنة ورهبان أتوا من مصر، وتمتد أنشطة هؤلاء أيضاً على مستوى التعليم الدينى ودراسة الكتاب المقدس(٣).

ويهتم قداسة البابا شنودة الثالث اهتماما كبيرا بكنائس المهجر، ففى حين كان عدد الكنائس القبطية الأرثوذكسية فـى المهجر عام ١٩٧١ لايزيد على سبع كنائس(٤)، فإن عدد الكنائس القبطية خارج مصر يزيد الآن على سبعين كنيسة.

ففى كندا ثمة ست عشرة كنيسة قبطيـة أرثوذكسية تنتشر فى طول البلاد وعرضها، وفى الولايات المتحدة هناك خمس وثلاثون كنيسة وفى استراليا تسع بالإضافة إلى دير قبطـى فى ملبـورن ومركز قبطـى فى كامبـيرا، أما فى أوروبا فـهناك خمـس وعشرون كنيسة قـبطية موزعة فى أرجاء القـارة، وحتى فى البندقيـة (فينيسيا) نجد مركـزا ثقافيا قبطيا أرثوذكسيا.

ونضيـف إلى ما ذكر الكـنائس القبـطية المتعـددة القائمة فـى أفريقيا ولـيبيا وكيـنيا وزامبيا والقدس والسودان ولبنان والكويت.

التأثير القبطى فى النوبة

كانت المسيحية منذ بداية نشأتها ديانة تبشيرية ولم يتأخر الأقباط الأوائل فى التبشير بالإنجيـل إذا قورنوا بغـيرهم، وقد ذهـب المبشرون المـسيحيـون من مصر إلـى أرجاء

(1) Marcos (Anba) et thanasios (Anba) "Problémes d' Ordre pastoral dans l' Eglise copte, de la Diaspora", Le Monde Copte, Paris, 1987, no. 12, pp. 26 - 28.

(٢) فمنها ما يوجد فى المانيـا وانجلترا والنمسا وبلجيكا وفرنسا واليونان وايطالـيا وهولندا وسويسرا وايضاً فى البلدان الإسكندنافية.

(٣) المرجع السابق.

(٤) واحدة فـى جرسى سيـتى، وواحدة فى لـوس انجلوس، وواحدة فـى تورنتو، وواحـدة فى مونتـريال وواحدة فى سيدنى، وواحدة فى ملبورن والأخيرة فى لندن.

القارات الثلاثة المعروفة فى المسيحية القديمة ونجحوا أكبر نجاح فى أفريقيا حيث نشروا الإيمان المسيحى(١).

وربما كانت المنطقة التى كان تأثير المسيحية المصرية فيها أعظم ما يكون هى أعالى وادى النيل فى ثغور مصر الجنوبية حتى سيين (أسوان الحالية)، وكان قدماء المصريين يعرفون هذه البقاع منذ الأسرة الثامنة عشرة، أى قبل الميلاد بحوالى ١٥٠٠ عام وتنتشر معابدهم وآثارهم العظيمة فى أرجاء النوبة(٢). وقد جعلت الاضطهادات المتوالية الأقباط يهربون من وجه مضطهديهم فى اتجاه واحات الصحراء الغربية حتى النوبة، كما أن تطور الرهبانية المتوحدة المنعزلة قد أمد الديانة الجديدة بمهاجرين متدينين دخلوا مناطق الجنوب كجنود للمسيح.

وتكشف الحفريات الأثرية فى شمال السودان أن المسيحية قد كانت لها جذورها فى هذه المناطق البعيدة منذ القرن الرابع(٣)، ونمت علاقات طيبة بين نظام الرهبنة الأنطونية والنوبيين، وفى عام ٩٥٥ كان الأقباط قد نجحوا فى نشر الإيمان المسيحى فى النوبة، وبفضل تعاطف ومشاركة الامبراطورة ثيودورا تم تنصيب أسقف مونوفيزى (من القائلين بطبيعة واحدة للمسيح) على أسقفية ناباتا عاصمة مملكة النوبة(٤)، وكان اسم هذا الأسقف لونجينوس.

وتحولت المعابد القديمة تباعا إلى كنائس مسيحية وبنيت كنائس جديدة فى هذا الجزء من أفريقيا، ودخلت الرهبنة إلى بلاد النوبة، وبنى النوبيون عديدا من الأديرة فى وادى النيل. ويعتبر دير القديس سمعان هو النموذج الأكثر تأثيرا لهذه الأديرة وهو يقع على مقربة من الضفة المقابلة للنيل عند مدينة أسوان الحالية، وعلى الرغم من أن جيوش صلاح الدين قد قامت بتخريبه ونهبه عام ١١٧٢ فلا زالت خرائبه المهيبة تقف شاهدا حيا على الروعة المعمارية والقيمة الفنية والروحية للأديرة القبطية فى تلك الفترة(٥).

---

(1) Atiya, aziz S., "L'oeuvre missionnaire des premiers temps", Le Monde copte, Paris, 1977, no. 3, p. 25.

(2) ibid, p. 25; aziz s., A History of estern Christianity, Methuen and Co. Ltd., Londres, 1968, pp. 436 - 438.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣٧.

(٤) المرجع السابق ص ٥٠، زاهر رياض: كنيسة الإسكندرية فى أفريقيا، القاهرة، ١٩٦٢، الصفحات من ١٥٩ إلى ١٦٥.

(5) atiya, aziz S., Le Monde Copte, Op. cit, supra, p. 26.

التأثير القبطى فى أثيوبيا

ترتبط كنيستا أثيوبيا والإسكندرية بوشائج تاريخية تعود إلى النشأة الباكرة لكنيسة أثيوبيا، وكان البطريرك الإسكندرى أثناسيوس (٣٢٦ ـ ٣٧٢) هو الذى أسس كنيسة أثيوبيا وعين أسقفا، لها هو فرومنتيوس، فقد استقل أخوان اسماهما فرومنتيوس وايديسيوس، وكانا يقيمان فى مدينة صور، ولكنهما أصلا من أهل الإسكندرية، سفينة تجارية متجهة إلى الهند ولكنها غرقت فى البحر الأحمر قرب سواحل الحبشة وانتشلهما رجال العاهل الأثيوبى الذى جعلهما فى خدمته فأصبح ايديسيوس ساقيا منادما له، وأصبح فرومنتيوس سكرتيرا له ومربيا للأمير الملكى الشاب الذى لقنه التربية المسيحية[١].

وعندما ارتقى الأمير الامبراطورى ايزانا العرش تحول إلى المسيحية وكذلك فعل رجال بلاطه وحاشيته وأعلنت المسيحية ديانة رسمية للدولة.

وعاد اديسيوس إلى صور كما عاد فرومنتيوس إلى الإسكندرية لنقل الأخبار السارة إلى البطريرك أثناسيوس ولكى يرجوه سيامة أسقف يسهر على الحياة الروحية لهؤلاء المسيحيين البعيدين، وفى هذه الظروف سام البطريرك فرومنتيوس أسقفا وجعل له اسما دينيا هو الأنبا سلامة أى أبا السلام[٢]. فأقام الأسقف الجديد الأنبا سلامة أبروشيته الجديدة فى عام ٣٥٦ وبالاشتراك مع الكهنة الأقباط بهدف المعاونة على تنصير المملكة وتأسيس الكنائس فى طول البلاد وعرضها[٣].

وفى عام ٣٥٦ طلب الامبراطور قسطنطين، وكان أريوسيا، إلى الامبراطور الأثيوبى إيزانا إبعاد الأرثوذكسى فرومنتيوس ولكنه لم ينجح فى ذلك ثم أكد الأثيوبيون التصاقهم بالإيمان القبطى بعد مجمع خلقيدونية الذى انعقد عام ٤٥١[٤].

= وأيضاً: إيريس حبيب المصرى، قصة الكنيسة القبطية، القاهرة، ١٩٧٩، الكتاب الثانى، الطبعة الثالثة، الصفحات من ١٦٩ إلى ١٧٣.

(1) Atiya, aziz S., "L'oeuvre missionnaire des premiers temps", Le Monde copte, Paris, 1977, no. 3, p. 26 : وأيضاً :
A History of Eastern Christianity, op. cit., supra, p. 51.

(٢) المرجع المبين فى الهامش السابق الأول ص ٢٦ والثانى ص ٥١ وص ٥٢.

(٣) ايريس حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢٧١ إلى ص ٢٧٦، وزاهر رياض مرجع سابق ص ٨٨ وص ٨٩.

(٤) عزيز سوريال عطية، المرجع السابق ص ٢٦.

ويعتبر انتصار الإنجيل فى أثيوبيا واحدا من أهم الأحداث العظيمة التي وقعت فى ذلك القرن وتتويجا لجهود الأقباط فى أفريقيا، وزيادة على ذلك فإن من المهم أن نلاحظ أن هناك اتجاها بين المسيحيين الأفريقيين فى عصرنا الحالى إلى الارتباط بالكنيسة القبطية وإن هذا الاتجاه يتزايد وينمو(٢).

وحتى عام ١٨٨١ كرس بطاركة الإسكندرية مائة وثمانية من رؤساء الأساقفة لكى يرأسوا الكنيسة الأثيوبية، وعندما توفى الأنبا أثناثيوس رئيس الأساقفة الـ ١٠٨ قرر المجمع المقدس للكنيسة القبطية سيامة ثلاثة أساقفة بالإضافة إلى رئيس الأساقفة ورفع عدد الأساقفة بعد ذلك إلى خمسة فى عام ١٩٣٠(٣).

وقد بذلت محاولات غير مثمرة لفصل الكنيسة الأثيوبية عن كنيسة الإسكندرية القبطية إبان الاحتلال الإيطالى لأثيوبيا منذ عام ١٩٣٥ حتى عودة الامبراطور هيلاسلاسى عام ١٩٤١، وبعد عودة الامبراطور أجريت مفاوضات بين الكنيستين لإدخال التطورات التى حدثت للمسيحية فى الحسبان وهى مفاوضات انتهت عام ١٩٥١ إلى رفع درجة رئيس أساقفة أثيوبيا إلى رتبة المطران ومنحه صلاحيات رسامة أساقفة أثيوبيين(٤).

وأخيرا تم فى القاهرة بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٥٩ توقيع بروتوكول بواسطة ممثلى كنيستى أثيوبيا وكرازة القديس مرقس، وينص هذا البروتوكول ضمن شروطه على أن بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية هو خليفة القديس مرقس البشير والرئيس الروحى الأعلى لكنيسة أثيوبيا قد رفع إلى رتبة البطريرك الجاثليق(٥).

وبعد سقوط الامبراطور هيلاسلاسى أضعف النظام الاشتراكى الجديد الكنيسة الأثيوبية وطبق أساليب قمعية مقنعة(٦) وانقطعت العلاقات بين كنيستى الإسكندرية وأثيوبيا القبطيتين.

---

(1) "Les Chréstiens Africans retoyrnent a l ' eglise qui est originaire d' Afrique," The Arab World, no, 110 (30 Juillet 1962), p. 53, cite par Atiya, op. cit., supra, p. 26.

(2) "Ethiopie", Le Monde Copte, Paris, 1977, no. 1, p. 43.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣.

(4) Le Monde Copte, no. 1 op. cit, supra, p. 43; Velat, B., "L'eglise d' Ethiopie", Dictionnaire de Spiritualité, t. IV, Beauchesne, Paris, 1961, pp. 1453 - 1477.

(5) Legrand, hervé, L'étatdes religions, La Déconvertte, Le cerf, Paris, 1987, p. 115.

تأثير الأقباط فى أوروبا

كان تأثير الأقباط فـى أوروبا أظهر ما يكون فى فرنسا وسويسرا والجـزر البريطانية ويمكن تصويـر دور الأقباط فى أوروبا بما حدث فى حـالتى نفى بطريرك الإسـكندرية العـظيم القـديس أثناثـيوس، وكان النـفى الأول قد بدأ فـى القسطـنطينـية حيث نـفى القديس إلى «تريـف»، وأمضى جانبا من عامى ٣٣٦ و ٣٣٧، ومن العـسير أن نتصور أنه لم يـقم بالتـبشير خـلال هاتين السـنتين(١). أما الجـانب الأكبـر من نـفى القـديس أثناثيوس فوقع فى عام ٣٣٩ حتى ٣٤٦، حيث عاش فى ظل الإدارة الرومانية فى عهد يولـيوس الأول فأخـذ يبشـر وأدخل القـواعد الرهبـانية الـتى طورهـا آباء الصـحراء المصريون إلى الحياة الدينية الرومانية كما أسس كنيسة فى بلجيكا(٢).

وفى القرن الرابع ذهب إلى الصحارى المـصرية عدد لابأس به من حجاج الغرب باحثين عـن الوحدة والانعزال لكـى يتعرفوا على الـثقافة القبـطية التي عادوا بـها بعد ذلك إلى مواطنهم الأصلية. وكان أبرز أولئك الحجاج جون كاسيان (٣٦٠ إلى ٤٣٥) وهو من أبناء جنوب بلاد الـغال (فرنسا) وكان والده من الأغنياء وتلقى تـعليماً ممتازاً وبعد أن قـضى سبع سنين فـى الصحارى المصـرية مع الرهبـان الأقباط سيم قسـيساً، وربما كان ذلـك فى روما، قبـل أن يستقـر فى مرسيلـيا حيث يـعزى إليه إدخـال نظام الرهبنة المصرية فى بلاد الغال (فرنسا).

وأسس كاسيان فى مرسيليا ديراً للرهبـان وآخر للراهبات على نموذج كينوبى الذى زاره فى مصر (٣).

ويوجـد فى جزيرة «سـان أنورا» فى مـواجهة كان، ديـر قديم يشـرح فيه الرهـبان للزائرين خضوعهم للقواعد التى أرساها القديس «باخوميوس».

وتعد سويـسرا من البلدان الـتي تدين بالكـثير للكنـيسة المصرية، وقـد اشتق اسم مدينة سان موريس فى فاليه من اسم موريس قائد الفرقة الطيبية (من طيبة) التى كانت

(1) Atiya, Aziz S., "Loeuvre missionnaire..." P. 27.

(2) "relations entre les Eglises d' Alexandrie st de Rome", Le Monde Cpopte, Paris, 1980 no. 9, p. 36.

(3) Marrou, HIL., "jean Cassien à marseille", dans Revye du Moyen Age Latin, I, 1945, pp. 5 - 26.

ترافق الجيش الرومانى فى هجوم قمعى موجه ضد الغاليين عام ٢٨٧. فلما هزم الغاليون أصدر الامبراطور الرومانى مكسيميانوس أمرا إلى الجيش كله بتقديم القرابين إلى الآلهة، غير أن الفرقة الطيبية انسحبت بأمر قائدها موريس إلى أجون التى هى حاليا سان موريس ورفضت المشاركة فى هذه الطقوس الوثنية، وكانت الكتيبة بأسرها تتألف من مسيحيين أقباط جاءوا من الصعيد.

ويقص التاريخ أن موريس ذهب ـ بالنيابة عن هؤلاء الجنود التابعين له وبالأصالة عن نفسه ـ إلى القائد الرومانى فقال له: «نحن جنودك ولكننا أيضا خدام الإله الحق، فإذا كنا ندين لك، على الصعيد العسكرى، بالخدمة والطاعة، فإننا مع ذلك لايسعنا أن نترك خالقنا وسيدنا وهو أيضاً خالقك وسيدك رغم كونك تنكره وتجحده، ولقد أدينا اليمين من قبل لله قبل أن نعدك بالولاء ونقسم عليه، وليس بمقدورك أن تثق فى يميننا الثانى الذى أقسمناه إذا حنثنا بيميننا الأول».

وكان مصير موريس وكثيرين غيره من الأقباط هو القتل، وأطلق اسم القديس موريس على هذا المكان الذى سرعان ما أصبح مركزاً مسيحياً حول الدير الذى أنشئ هنالك بعد قليل.

وتقول الأسطورة أنه فى لحظة قطع رؤوس هؤلاء الشهداء سمع صوت آت من السماء يخاطبهم: «قوموا لأن الملائكة ستحملكم إلى الفردوس حيث تكللون بأكاليل الشهداء»، فعندئذ قامت أجسادهم وحملوا رؤوسهم فى أيديهم وساروا مسافة حوالى مترين، إلى حفرة أرقدوا فيها، فى المكان الذى يوجد فيه حالياً المدخل الكائن فى قبو الدير الكبير فى زيوريخ[١].

ويقوم تمثال القديس موريس اليوم فى أحد ميادين سان موريتز، أما جسده فقد دفن فى موضع صار فيما بعد كنيسة للدير المقام وفق السلك الأوغوسطينى فى سان موريس ديفاليه.

ويقص التاريخ علينا أيضاً أن ثلاثة من الأقباط من رفقاء موريس، هم فيلكس وأخته ريجولا واكسوبرا، جاءوا إلى زيوريخ للتبشير بالإنجيل ثم أصبحوا القديسين

(1) Atiya, Aziz S., Le monde Copte, op. cit, supra, no. 3, p. 28, a History..., op. cit, supra, pp., 54 - 55.

الشفعاء لزيوريخ، ويحمل خاتم الشعار الرسمى لزيوريخ رسم أولئك الأقباط المبشرين الثلاثة الذين قطعت رؤوسهم فحملوها فى أيديهم.

ونضيف أيضاً أن رفات القديس فيكتور (بقطر فى النطق القبطى) مكرمة فى جنيف.

وتعتبر المسيحية الأيرلندية التى هى بمثابة العامل الذى بث الحضارة فى الحقب الأولى من العصور الوسطى ابنة لكنيسة الإسكندرية القبطية، وهناك سبعة رهبان من المصريين مدفونون فى ديزيرت أولدث، وتجد فى احتفالات أيرلندا البدائية وعمارتها ما يذكرك بمصر المسيحية فى العصور السابقة عليها، وقد كان للمبشرين الأقباط تأثير كبير للغاية فى أيرلندا[١].

وقد ذكر أن مبشرين من الأقباط نزلوا بالساحل الغربى لانجلترا حيث كانت للفينيقيين منذ قرون عديدة من قبل تجارة مزدهرة، وقد نقل المبشرون إلى أهل تلك البلاد نظام الحياة الرهبانية المصرية، وهذا يعنى أن المبشرين الأقباط وصلوا إلى الجزر البريطانية قبل وصول القديس أوغوسطين أوف كنتربرى عام ٥٩٧ بوقت طويل[٢].

وقد سجلت أخبار رحلات المبشرين الأقباط فى كتابات يوخوريروس أسقف ليون المتوفى عام ٤٥٠، حيث ذكر أن «الرهبان الأقباط قد استقروا فى فرنسا»، كما نجد تلك الأخبار أيضاً فى ذكر الرهبان السبعة الذين ماتوا ودفنوا فى أيرلندا ويرد ذكرهم فى صلوات Oengus (انجوس) الطويلة.

❑

فى هذا الفصل الثانى بيَّنَّا أن انفصال كنيستى روما والإسكندرية ليس قطعية كلية، وأنه يوجد تقارب بين الكنيستين يمكن أن يؤدى فى نهاية الأمر إلى الوحدة المسيحية. وبالإضافة إلى ذلك فإن الكنيسة القبطية قد بشرت بالإنجيل فى أفريقيا وأوروبا وأدخلت المسيحية فى النوبة وأثيوبيا.

---

(1) Lane POOl, stanley, caire - sketches of its History and social Life, London, 1988, pp. 203 - 204.

(2) Butter, A.J., The Ancient Coptic churches of Egypt, Clarendon press, Oxfored, 1884, Vol. I, P. 15.

3

الأقباط فى عصر حقوق الإنسان

دار الخيّال



الإطار القانونى للاعتراف الدولى بالنصوص الدولية

فى العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ تمت الموافقة على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى شكل قرار غير إلزامى، وهو أحد أوائل الأعمال ذات الطابع العالمى الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، ولكنه أثار منذ البداية كثيرا من الريب والاستفسارات من حيث نطاقه القانونى ومدى إيضاحه للالتزامات.

ويرى بعض المؤلفين[١] أنه من المعتاد القول بأن التوصيات التى تخاطب بها المنظمة العالمية الدول، لا تحمل فى حد ذاتها أى التزام قانونى، وأما من الناحية الرسمية فليس هذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان إلا توصية[٢].

ومع ذلك فإن هؤلاء الكتاب يذكرون أن ثمة ما يرد على تأكيدهم بأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ليس إلا قرارا بسيطا ليست له إلا قوة العرف والعادة والأثر الأدبى المعنوى الذى لا يحمل فى طياته أى ارتباط قانونى محدد، فيقولون أنه فى

(1)Ballaoud, Jacques, Droits de l'homme et organizations internationales,Montchrestien,paris,1984.46.

(2)Richer,Laurent. Les dorits de l.homme st du citoyen,éd. Economica,Paris,1982,P. 68; Bousseau. Charles, Droit international public, 11 e édirion, Précis Dalloz, Paris, 1987, p. 417; SUY, Erick, "Le role du droit international' revue Les Cahiers de Droit, Vol. 28, no. 3, Québec, Septembre 1987. pp. 527.

المحل الأول يمكن للدولة بسلوكها الخاص أن تقبل احترام الإعلان وفي هذه الحالة فإن الصفة الإلزامية لا تأتى من النص فى حد ذاته بل من القبول الضمنى من جانب الدولة، فهنالك يكون ارتباط من طرف واحد هو الدولة(١).

وفى المحل الثانى فإنه لا يمكن أن تنكر على بعض التوصيات قوتها الأخلاقية والسياسية المهمة. وتلك هى التوصيات التى لها طابع الحث والحض، ومجرد اتخاذ تلك التوصيات إنما يشكل وسيلة ضغط من مجموعة من الدول على الدول الأخرى(٢).

وسرعان ما أضحى الإعلان العالمى مصدرا ووحيا لعديد من دساتير الدول، وسواء كان ذلك فيما تحتويه من مواد أو فى التمهيد الذى يقدمها، وكان لذلك الإعلان ولا يزال تأثيره القوى على تطور القانون الدولى.

وإذا كانت رغبة الجمعية العامة للأمم المتحدة قد انصرفت إلى ذلك، فقد استكمل الإعلان العالمى بقرارات تكفل له التطبيق، وهكذا تتابعت إضافة المواثيق إليه، فأضيف ميثاق خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وآخر يتعلق بالحقوق المدنية والسياسية توافق معه بروتوكول اختيارى، وحيث تمت الموافقة على هذه المواثيق عام ١٩٦٦، فإنها تسرى بعد عشر سنين أى منذ ١٩٧٦، واستلزم الأمر لذلك انتظار الحد الأدنى العددى المطلوب المتمثل فى خمسة وثلاثين تصديقا من الدول(٣).

وعلى هذا فإن أكثر الكتاب يرون أنه ثمة ما يدعو إلى القول بأن مبادئ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان قد أصبحت من قواعد القانون الدولى العرفى، فهى تصبح إلزامية من حيث هى كذلك(٤).

وتعرف المادة ٣٨ الفقرة (ب) من قانون إنشاء محكمة العدل الدولية العرف

---

(1) Ballaloud, Jacques, op. cit, supra, p. 46; Jacques, J. P. Eléments pour une théorie de l'acte juridique en droit international public, Paris, 1972, pp. 233, 237.

(2) Ballaloud, Jacques, op. cit, supra, p. 46; Virally, M, L'organization Mondiale, éd. a. Collin, Paris, 1972, p. 187.

(3) Lageles, Guy, et Vergnaud, Jean ` Louis, La conquêe des drpits de l'homme, éd. Le Chercheur Midi, Paris, 1988, pp. 140 - 141.

(4) Kiss, Alexandre, Leré,e de la Déclaration universelle des droits de l'homme dans le dévelopment du droits internationa dans Buletin de l'homme, Nations - Unies, New York, 1988, p. 51.

الدولى بأنه عـادات متبعة عامة مقبولـة من اتحاد الدول على أنها قانـون، ومن الكتاب من يقول بأن ثـمة قانونا يعلو إرادة الدول، ويعـتبر بذلك هو المصدر الوحيـد للقانون الدولى، وقد آل ذلك الـقانون إلى حال اعترفت فيـها به الأغلبية العـظمى من الدول، وواقع الأمر أن المادتين ٥٣ و٦٤ من اتـفاقية فيينا بشأن قانون المـعاهدات تقران بذلك القانون الأعلى وهو المسمى JUS Cogens (١).

وتنطبق فكرة ذلك القانون على القـواعد العرفية، وهى ليست إلزامية Obligatoire فحسب بـل أيضا آمرة Imperatives بالنـسبة للدول، ويذكـر الفقه فى شأن مـحتوى هذه القواعد القانونية الآمرة أن من بينها، بوجه عام، احترام القواعد المختصة بالحقوق الأساسية للشخص البشرى(٢).

وواقع الأمر أنه مـن حيث ذلك القانـون الأسمى JUS Cogens يتطـابق مع إرادة الدول الراغبة فى إبرام اتـفاقية، فقد كان طبيعيا أن يؤدى ذلك إلـى القول بأن محتواه يجب أن يـتحدد فى قرار ليـست له رسميا صـفة المعاهدة الـدولية ـ مثلمـا هى الحال بالنسـبة للميثـاقين المتعلـقين بحقوق الإنـسان ـ وإنما يتحدد فـى مبادئ معلنـة بشكل احتفالى رسمى بعد أن تحظى بموافقـة جميع الدول، والحال هذه، فإن الإعلان العالمى تنطبق عليه هـذه الشروط المشترطة فى ذلك القانون الأسمى، حـتى ولو لـم يكن ذلك الإعلان، بالمعنى الضيق Stricto sensu وأعلى درجة من الاتفاقيـات الدولية لأنه ليس إلزاميا من الوجهة الرسمية(٣).

ويمكن أيضا التحـدث اليوم بطريقة شرعية عن ميثاق دولـى لحقوق الإنسان، كما يمكن أن تضاف إلى مفاهيم الإلزام الأدبى المدونة فى الإعلان العالمى التزامات أخرى قانونية، يمكن أن تشكـل بالنسبة لشعوب الدول الموقعة ضمانا حقيـقيا لتطبيق المبادئ المحتواة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

وهكذا يمـكن أن نعتبر أن المبـادئ المعلنة فى الإعـلان العالمى لم تعد قـاصرة على

---

(1) Kiss, Alexandre, Op. cit, supra, p. 53; Rousseau, Charles, op. cit, supra, p. 417.

(2) Marks, V. S., "Les Principes st normes dedroits de l'homme applicables en période d'exption", Les dimensions internationales des droits de l'homme, manuael publié en 1978 par l' UNSCO, pp. 228 - 232' Rousseau, Charies, op. cit, supra, p. 417.

(3) Kiss, Alexandre, op. cit., supra, p. 53.

كونها قواعد عرفية للقانون الدولى وإنما تشكل أيضا تقريبا قواعد عليا «Super regles» ليس للدول تجاهلها فى أى ظرف من الظروف.

وفى رأينا أن القيمة القانونية والمحتوى الإلزامى للإعلان العالمى لحقوق الإنسان يجدان أساسهما فى المادة ٥٦ من ميثاق الأمم المتحدة، فواقع الأمر أنه قام وفقا لهذا النص ما يدعو أعضاء منظمة الأمم المتحدة إلى التوحد والارتباط فى سبيل التوصل إلى تحقيق الغايات المعلنة فى المادة ٥٥، بالتصرف سواء معا أم فرادى وبالتعاون مع الأمم المتحدة، «المادة ٥٥ فى فقرتها ج».

فمن الآن فصاعدا ينبغى اعتبار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان جزءا مكملا للقانون الدولى العام والقواعد فى هذا الشأن قاطعة، ومن المعترف به بوجه عام أن النصوص الأساسية فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية للأمم المتحدة المتعلقة بتلك الحقوق إنما تلزم جميع الأطراف على نحو آمر(١).

ويجب أن تكون هنا القاعدة الأساسية بوجوب احترام المواثيق Pacta sunt servanda فهذه القاعدة الأساسية هى بمثابة الضمان الأفضل للقانون الدولى الإنسانى.

والدول التى تلتزم بهذه المعاهدات والاتفاقيات الدولية، وكذلك قطعا ببروتوكولاتها الإضافية، إنما ترتبط وتلتزم على نحو مستقل عن كل قاعدة صريحة، باحترام تلك المعاهدات والاتفاقيات وإعمالها فى شأن كل فرد واقع تحت سلطتها، وإذ وافقت الدول على معاهدات جنيف، فقد أكدت مرة أخرى هذا الالتزام باحترام المعاهدات والاتفاقيات، وهو التزام لصيق بطبيعة كل معاهدة دولية مع ذلك، وهذا الالتزام مذكور فى المادة الأولى العامة التى يجرى نصها هكذا: «تلتزم الأطراف السامية المتعاقدة باحترام وإعمال المعاهدة الحالية وحمل الغير على ذلك فى جميع الظروف»(٢).

---

(1) Boen, Théodor Vanm Les dimension internationales des droits de l'homme. Manuel de l' UNESCO destiné à l'enseignement des droits de l'homme dans les universités. UNESCO, 1978, p. 118, EIDE, Asbjoru, "Troubles et tensions intérieures". Les dimensions internationales du Droit humantaîre, publié par L'UNESCO, 1986, p. 283.

(2) SANDOZ, Yves, "Mise en oeuvre du droit international", Les dimensions internationales du droit humanitaire, publié par L' UNESCO, 1986, p. 302.

ويرى الأستاذ جون همفرى بأن نصوص الإعلان العالمى، بالإضافة إلى ما لها من سلطة أخلاقية أدبية وسياسية معترف بها حاليا، هى نصوص يمكن التمسك بها أمام القضاء، بما فى ذلك قطعا المواد من الأولى حتى الثانية والعشرين، وقد اكتسبت منذ الآن قوة القانون من حيث هى جزء من القانون العرفى للأمم Droit coutumier des nations[1] . ونحن إذ ننضم إلى رأى الأستاذ همفرى، نؤكد أنه قد نشأت موافقة قانونية على القواعد والمبادئ المعلنة فى الإعلان العالمى، وهى قواعد ومبادئ معترف بها بوجه عام على أنها جزء من قانون العرف والعادة، ولها بهذه المثابة قوة إلزامية للدول[2].

ويمكننا أن نخلص إلى أن القواعد التى يتضمنها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وتتضمنها المواثيق الدولية هى قواعد باتة وإلزامية وليست متروكة لأهواء الدول ورغباتها[3].

والواقع العملى الآن هو أنه ليس ثمة ناحية من نواحى العلاقات بين الفرد والمجتمع لا تشملها وتنظمها وتحكمها قواعد القانون الدولى لحقوق الإنسان المصدرة بواسطة منظمة الأمم المتحدة والمؤسسات المتخصصة، ولا يكاد يمضى يوم فى كل أنحاء العالم دون أن يتمسك أفراد بهذه الحقوق والحريات فى مواجهة حكومات بلادهم، أو يطالبوا بأن تطبق حكومات أخرى تلك الحقوق والحريات، فلدينا إذن قواعد دولية تعد إلزامية قصد بها تيسير تطبيق هذه القواعد الملزمة الواحدة وحل المشكلات الناشئة، ومن الحتمى بصفة مطلقة، نظرا للتحدى الكبير الذى يواجهه المجتمع الدولى والقرن الواحد والعشرون قد بدأ، أن يتم احترام وتطبيق القواعد المتفق عليها دولياً فى العالم كله، وأن تحترم حقوق الإنسان والحريات الأساسية لكل فرد.

---

(1) HUMPHREY. John p., Human Rights and the United Nations: Agreat adventure, Dobbs Ferry, New - York, Transnational Publishers Inc. 1984.

(2) Humphrey, John P., froits de l'homme et la paix des nations", Revue pour la primauté du droit, publiéepar la Commission internationale de Juristes, No. 31, Déce, bre 1983, Genéve, Suisse, p. 64.

(3) ALDEEB ABU SAHLIEH, Sami Awad, Non - musulmans en pays d'Islam, cas de l'Egypte, éditions universitaires Fribourg Suisse, 1979, pp. 311 - 312.

قام بإعداد ميثاق الأمم المتحدة، الموقع فى السادس والعشرين من ديسمبر عام ١٩٤٥، ممثلو خمسين دولة فى مؤتمر الأمم المتحدة للمنظمة الدولية الذى انعقد فى سان فرانسيسكو فيما بين ٢٥ أبريل إلى ٢٦ يونيو ١٩٤٥.

وتعبر مقدمة الميثاق عن المثل العليا والغايات المشتركة لجميع الشعوب التى اجتمع ممثلو حكوماتها لتكوين الأمم المتحدة.

وترجع العناية التى بذلها واضعو ميثاق سان فرانسيسكو فى إبراز حقوق الإنسان إلى التعديات الخطيرة على تلك الحقوق إبان الحرب العالمية الثانية وجرائم إبادة الجنس المنظمة. ولذلك نص فى ميثاق الأمم المتحدة على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع «بلا تفرقة تقوم على أساس من الجنس أو النوع أو اللغة أو الدين» (١).

وليس هناك فى ميثاق الأمم المتحدة شيء لا ينبيء عن التطور المذهل الرائع فى إنشاء المؤسسات التى استلزمتها الحماية الدولية لحقوق الإنسان، وتتيح نصوص الميثاق للجمعية العامة وللمجلس الاقتصادى والاجتماعى، وهما من الهيئات الأساسية للأمم المتحدة، صلاحية أساسية فى مجال حقوق الإنسان.

وهكذا نجد أنه من بين كافة اللجان التى شكلتها الجمعية العامة أو الجهات والهيئات الأخرى الأساسية التابعة للأمم المتحدة، تتمتع لجنة حقوق الإنسان بوضع خاص، وهذه اللجنة فى الواقع هى الوحيدة التى أفرد لها نص خاص بها فى الميثاق (المادة ٦٨). «يشكل المجلس الاقتصادى والاجتماعى لجانا تختص بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية وتقدم حقوق الإنسان وكذلك يشكل كافة اللجان الضرورية لممارسة وظائفه».

وإذ كانت لجنة حقوق الإنسان تتمتع بميزة حقيقية منذ مولدها (٢) فهى تعتبر من الأجهزة الأساسية التى تفى هيئة الأمم المتحدة عن طريقها بمسئولياتها وواجباتها فى المجال الإنسانى.

---

(١) بالإضافة إلى التمهيد فإن عديدا من المواد تشير إلى الموضوع: المادة ١ فقرة٣، المادة ١٣ فقرة ١ (ب)، المادة ٥٥ فقرة (ج)، المادة ٧٦ فقرة (ج).

(2) Marie, J. B., La Commission des droits de l'homme de L'O.N.U., paris, pedone, p. 33., Ballaloud, Jacques, op. cit., supra, p. 26.

ولقد عملت مؤسسة اليونسكو، وهى إحـدى المؤسسات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة، من أجل إرساء قواعد تتعلق بحقوق الإنسان، وتنص الفقرة الأولى من المادة الأولى من الاتـفاقية التأسـيسية (١٦ نوفـمبر ١٩٤٥) على أن المـؤسسة ترشح نفـسها للمـساهمة فـى الحفاظ علـى السلام والأمن بـتوثيق عـرى العلم والـثقافة عـن طريق التربية والـتعليم والتعاون بـين الأمم بقصد كفالة الاحـترام العالمى للعدالـة والقانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجمـيع بلا تمييز على أساس النوع أو الجنس أو اللغة أو الدين، وهو ما يعترف به ميثاق الأمم المتحدة لجميع الشعوب.

ولا جدال فى أن الدفاع عن حقوق الإنسان مرتـبط بالدفاع عن السلام وهو هدف اليونسكو وغايتها، وهذا هو بعينه هدف وغاية نظام الأمم المتحدة بأسره[١].

وقد أقـرت اليونـسكو عـديداً من الـنصوص المحـددة بحقـوق معيـنة للإنـسان، وبالإضافة إلـى ذلك فإنه فيمـا يختص بممارسـة حقوق الإنسان نص عـلى إجراءات معينة[٢] للسـماح بالتفـتيش على حـالات معينـة وفحصها، وقـد وضعت اليونـسكو إجراءات لمعالجة الشكاوى الـتى يتقدم بها الضحايا فى حالة انـتهاك الحقوق الأساسية فى مجالات التعليم والعلم والثقافة والاتصالات.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان

إن ما يـزيد على الـقرن ونصف الـقرن يفصـل ما بين إعـلان حقوق الإنسـان عام ١٧٨٩ والإعلان العـالمى الصادر عـام ١٩٤٨، الذى كان أول إسهـام كبير مـن جانب الجمعـية العامـة فى مجال حـقوق الإنسان وأقـرته الجمعـية فى ١٠ ديسـمبر ١٩٤٨، ويعتـبر أشهر وأكـثر الإعلانات المـماثلة ذيـوعا[٣]. وقـد أعدت ذلـك لجنـة حقـوق الإنسان التـى أنشئت وفقا للـمادة ٦٨ من ميثاق الأمم المتـحدة ولعب فيه ممثـل فرنسا الرئيس «رينيه كاسين» دورا رئيسيا. ويستوصى الإعلان العالمى إلى حد كبير بالحقوق

(1) LAGELEE, Guy, et Vergnaud, Jean-Louis, op. cit, supra, p. 130.

(2) Thid., p. 131; VASAK, K rédaacteur générale de les dimensions internationales des froits de l'homme, (aris, U.N.E.S.C. O., 1980, 780 pages.

(3) Doc. off., Assemblée Générale, 3e session, premiére, partie, résolution 217 A (III), p. 71, Doc. N.U., A/810, 1948

والحريات التى اعترف بها أساسا الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩، ويدخل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويرجع اتساع مدى الإعلان العالمى إلى عالمية الرسالة التى يحملها وشمولها، فهو يحمل أول إشارة إلى الحريات الأساسية على نحو شامل عام لجميع شعوب الأرض وقد أصبح مصدراً ووحياً لعديد من الدساتير القومية، سواء أكان ذلك فيما تحتويه هذه الدساتير من المواد أم فى المقدمات التمهيدية لها(١)، ومارس ذلك الإعلان ـ ولا يزال ـ تأثيراً قويا على تطور القانون الدولى.

ويشهد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بالاتساع المذهل لبواعث التفرقة العديدة المذكورة فيه، وقد أضيف لأسباب التفرقة الواردة فى ميثاق الأمم المتحدة أسباب أخرى مثل «اللون» و«الأصل القومى» و«الثروة» و«كل وضع آخر» و«الرأى السياسى» و«كل رأى آخر». وبذلك بلغت بواعث التفرقة، التى لم تكن تزيد من قبل على الأربعة المذكورة فى ميثاق الأمم المتحدة وقانون إنشاء اليونسكو، اثنى عشر باعثا للتفرقة، ثم أعقب ذلك إضافة باعث ثالث عشر وأخير من بواعث التفرقة ذكرته الاتفاقية الأوروبية ألا وهو «الانتماء إلى أقلية قومية».

وهكذا نجد الفقرة الأولى من المادة الثانية تنص على أن «لكل امرىء أن ينتفع بالحقوق وكل الحريات المعلنة فى هذا الإعلان دون أى تميز، وبصفة خاصة ما كان قائما على الجنس أو اللون أو النوع (من ذكر وأنثى) أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الثروة أو المولد أو أى وضع أو حالة أخرى». وهذا السرد لبواعث التمييز ليس على سبيل الحصر، ويجدر بنا أن نورد هنا نص تعليق اللجنة الفرعية فيما يتعلق بازدياد عدد البواعث المذكورة:

«وقد رأت اللجنة أنها إذ تستكمل تعداد البواعث المحتواة فى الفقرة ٣ من المادة الأولى من الميثاق لم تهدف إلى ذلك التعداد وإنما رمت إلى تفسيره، وتحديد بعض الأمثلة له... ويرمى ما كتبته اللجنة الفرعية... إلى أن يظهر أيضا أن تعداد البواعث التى ذكرها لم يكن على سبيل الحصر»(٢).

---

(1) LAGELEE, Guy et Vergnaud, Jean. Louis, La Conquete des droits de l'homme, op. cit., supra, p. 141.

(2) BOUSSUYT, Marc, L'interdiction de la discrimination dans le droit international des droits de l'homme, Etablissements Emile Bruylant, Bruxelles, 1976, p. 47.

ولهذا السبب فإن لفظتي «فيما يتعلق»(as To) الواردتين في النص الإنجليزى واللتين اعتبرتا ذاتي معنى مقيد قد أحل محلهما لفظتا: «من مثل» (such as) وقد ترجمت هاتان اللفظتان في النص الفرنسى «مما تكون» qu, ellesoit ولا شك أن الصياغة النهائية لاسيما (بصفة خاصة) notamment إنما تقوى الطابع غير المحصور لذلك التعداد لأسس التمييز وبواعثه[1].

ونحن نجد أن لفظتي التمييز discrimination والتفرقة distinction مستخدمتان في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي الاتفاقية الأوروبية وفي قانون إنشاء اليونسكو وفي مختلف المواثيق والمعاهدات الدولية التي تتعلق بحقوق الإنسان.

ولهذا السبب يجدر تحديد المعنى الاصطلاحي للفظة «التمييز» التي تستخدم حاليا في القانون الدولي، ويلاحظ رجل القانون أنه في حين تستخدم لفظة التفرقة distinction تارة فإن لفظة التمييز discrimination تستخدم تارة أخرى، وواقع الأمر أنه ليس ثمة أي فارق بين اللفظتين وإنما هي مسألة تتعلق بالأسلوب الإنشائي[2].

ويعرف قاموس لاروس القرن العشرين[3] وكذلك قاموس كوييه Quillet للغة الفرنسية[4] التمييز بأنه «ملكة التبين وإدراك الفرق»، وفي قاموس لاروس الموسوعي الكبير[5] Grand Larouss encyclopédique . التعريف التالي: «فعل الفصل وإدراك الفرق ما بين اثنين أو أكثر من الموجودات أو الأشياء التي لا يلتبس بعضها ببعض».

ويعرف القاموس الأبجدي والقياسي للغة الفرنسية Le dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue francaise (le Petit Robert)[6] لفظة التمييز بأنها «فعل إدراك الفرق وتمييز الواحد عن الآخر بين شيئين محسوسين من الفكر، و«واقع الفصل بين مجموعة اجتماعية وبين ما عداها من المجموعات ومعاملتها على نحو سيء».

(1) Idib, p. 47.

(2) Ibld, pp. 14-23.

(3) Tome II, Paris, 1929, p. 890.

ويلاحظ هذا القاموس أن هذه اللفظة تأتي من الإنجليزية "Discrimination"

(4) Tome, I. paris, 1959, p. 554.

(5) Tome IV, Paris, 1961, p. 120.

(6) Paris, 1972, p. 490.

وحاصل هذه التعريفات أن التميز فيما يتعلق بحقوق الإنسان إنما يعنى تسميته معاملة معينة لأشخاص من البشر، أو فارقا فى المعاملة. ويجب إذن فى الواقع أن نقارن دائما بين المعاملة التى تتناول شخصا ما والمعاملة التى يتعرض لها سواه فى الشأن المعين نفسه، فما أن نتبين فارقا فى المعاملة بين شخص ومن سواه فثمة تفرقة أو تمييز، فأى اكتشاف للتمييز إذن إنما يبدأ بالتحقق من «وجود اختلاف فى المعاملة»[1].

وذلك الاختلاف فى المعاملة لابد أن يكون قائما على أساس «باعث» كالجنس أو الدين أو اللغة... إلخ، مما نص عليه صراحة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى الاتفاقيات الأخرى الدولية اللاحقة على نحو يرد على سبيل الحصر.

وغنى عن الذكر أن ميدان تطبيق حظر التمييز يقتصر على شئون الحقوق، ولذلك نجد أن الفقرة الأولى من المادة الثانية قد نصت على أن «لكل امرىء أن يتتفع بالحقوق وكل الحريات...» وتنص المادة السابعة من الإعلان المذكور على أن «الجميع سواسية أمام القانون».

فهذه المواد تحظر أية تفرقة فى الحقوق المتعلقة بالحياة والحرية وتمنع الاستعباد والتعذيب (المواد من ٢ إلى ٥) وتنص على الحق فى الأمان والمساواة أمام القانون والوصول الحر إلى القضاء، وعدم رجعية أثر القوانين الجنائية وضمانات حقوق الدفاع (المواد من ٨ إلى ١١) وحرية الانتقال وتغيير الإقامة (المادتان ١٣و ١٤) وحماية الخصوصية (المادة (١٢) وحق الزواج (المادة (١٦) وحق التملك (المادة ١٧) وحرية الرأى والدين والاجتماع والتجمع والانضمام (المادتان ١٨و ٢٠) والمشاركة فى الحياة السياسية والوصول الحر إلى شغل الوظائف العامة (المادة ٢١) وحق العمل والتأمين الاجتماعى والحق النقابى وحق التعليم والحق فى الثقافة (المواد ٢٢ إلى ٢٩).

وأخيرا فإنه لكى يكون ثمة تمييز ينبغى أن يكون هناك تعد على التساوى فى المعاملة، وهذا التعدى على المساواة فى المعاملة هو العنصر المميز لهذا المصطلح، وواضح أن أى تمييز ينطوى فى طبيعته ذاتها على تعد على المساواة فى المعاملة.

وتورد المواد التى تحظر التمييز عددا معينا من البواعث التى تناظر عددا من الخصائص والصفات الإنسانية: الجنس واللون واللغة والدين... إلخ.. التى يقوم

(1) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 34.

على أساسها التمييز، وهذه المواد عينها تضمن «المساواة أمام القانون» و«الحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون دون تمييز».

وإضافة إلى ذلك فإن الإعلان العالمى يضمن «حماية متساوية من كل تمييز» والحق في الحماية من كل «تحريض أو إثارة تدعو إلى مثل ذلك التمييز»، وكل هذه المواد بلا مراء تمثل إثباتا واضحا للأهمية المعلقة على مبدأ «المساواة».

وفى تحليل لأصل المادة السابعة من الإعلان العالمى[1] التى تنص على أن «الجميع سواسية أمام القانون ولهم الحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون دون تمييز، وللجميع الحق فى حماية متساوية من كل تمييز ينتهك هذا الإعلان، ومن كل تحريض أو إثارة تدعو إلى مثل ذلك التمييز»، ومن المؤكد أن الجملة الأولى من المادة السابعة تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه المادة الثانية»، حيث إنها لا تحصر المساواة وتقصرها على الحقوق والممارسة المنصوص عليها فى الإعلان، وإنما تمتد بالمساواة إلى كل القوانين القائمة فى لحظة بعينها فى دولة بعينها»[٢].

ويجدر أن نحلل مختلف أجزاء هذه التعبيرات «الجميع... لهم الحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون دون تمييز»[٣].

■ **الحق دون تمييز:** فى هذه المادة عنصران متمايزان: «الحق و«دون تمييز».

«الحق»: واقع الأمر أن لكل فرد حقا فيما تمنحه القوانين التى يخضع لها من حماية متساوية. و«الحماية المتساوية من جانب القانون» ليست مبدأ منطبقاً على الحقوق الأخرى ولكنها فى حد ذاتها أيضا معترف بها على أنها حق شخصى droit subjectif[٤].

«دون تمييز»: والحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون يجب أن يمنح للكل دون تمييز، وهذا هو تطبيق مبدأ «المساواة أمام القانون» على الحق فى «الحماية المتساوية من جانب القانون».

■ **حماية متساوية من جانب القانون:** وواضح أنه يجب أن يمنح القانون

(1) VERDOODT. Albertm Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l'homme. Louvain, Paris, Nauwelaerts. 1964, pp. III-116.

(2) Ibld., p. 115

(٣) المادة ٧ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

(4) Bossuyt, Marc, op. cit, supra, p. 88.

لجميع الأشخاص حماية متساوية، وهذه اللفظة «متساوية» ليست شيئا مختلفاً عن الحماية اللاتمييزية، أى الحماية دون تفرقة تحكمية، والحماية التى يمنحها القانون يجب أن تكون متساوية، ويجب ألا تحتوى على عناصر تمييزية، وإذن لا يكفى أن يطبق القانون على نحو لا تمييزى[1]، وبذلك فإننا نجد أنفسنا على نحو لا مراء فيه أمام شيئين هما «المساواة فى القانون» و«المساواة أمام القانون».

ويجب ألا ننسى القضية التى تؤيدها الأمم المتحدة وتدافع عنها منذ عام ١٩٤٩، والتى بمقتضاها يجب أن تكون كلمة المساواة فى معناها الأوسع بحيث تعنى المساواة بالمعنى الأخلاقى والأدبى والقانونى، والمساواة فى الكرامة والحق، بل وتكافؤ الفرص[2] والمساواة فى الواقع والحقيقة يجب إذن أن تكمل مفهوم المساواة فى الحق[3] ويمكن أن يعتبر الحق فى المساواة - ولو أنه باق وجازم - ذا وجود فى حد ذاته وبما يجاوز الحقوق المضمونة بواسطة الوثائق الدولية.

وتنص المادة السابعة من الإعلان العالمى على أن «للجميع الحق فى حماية متساوية.. من كل تحريض أو إثارة تحض على مثل ذلك التمييز». ومفهوم حظر كل إثارة تحض على مثل ذلك التمييز هو أقرب إلى «ضمانة الحماية المتساوية والفعالة من كل تمييز» منه إلى «الحق فى حماية متساوية من جانب القانون بلا تمييز»[4] وهذا التزام يقع على الدولة التى يجب أن تتخذ إجراءات تشريعية تمنع وتحظر كل دعاية أو إثارة تحريض على التمييز.

وبذلك نخلص إلى القول بأن قناعة المجتمع الدولى، المعبر عنها فى العديد من النصوص وذات الطابع الدولى، ولاسيما فى ميثاق الأمم المتحدة وفى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، تظهر على نحو مقنع مفحم أن التمييز فيما يختص بحقوق الإنسان محظور من قبل القانون الدولى الوضعى[5].

---

(1) Ibld., p. 88; VEGLERIS, Phedon, le principe d'égalité dans la déclaration Universelle et al Convention européenne des droits de l'homme, Mélanges, Gansbof, 1972, vol. 1., p. 568.

(2) Ramcharan, B.G., "Equality and Nondiscrimination" dans the International Bill of Rights, éditeur, L. Henkin, New-York, 1981. p. 253.

(3) Ibld., p. 254.

(4) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 82.

(5) Ibid., p. 110.

ويجدر فـى هذه المرحلـة من دراستنا أن نـحلل بعض مـواد الإعلان العالمـى التى تتناول باعثا أو معيارا للتمييـز مما تحظره نصوص ذلك الإعلان، وفى رأينا أن أهم مادة هى تلك المتعلقة بالحرية الدينية.

■ **الحرية الدينية:** منذ وقت طويل اعترف بمبدأ التسـامح الدينى عبر عدد كبير من النصوص القانونية، سواء أكانت مـن دساتير الدول أم من المعاهدات والاتفاقيات الدولية، وفى الوقت الحاضر تحتوى جميع دساتير دول العالم تقريباً بنداً يتعلق بحرية الضمير والديانة[١]. وجاء فى الفقرة ٣ من المادة الأولى مـن ميثاق الأمم المتحدة ذكر «الدين»... إدراكاً لحقيقة مفادها أن الحرية الدينية ذات تاريخ ملطخ بالدم والعنف.

والإعلان العالمى لحقـوق الإنسان يعتبر أن من الأساسى أن تحـمى حقوق الإنسان بواسطـة نظام قانـونى لكيلا يـصبح الإنسـان مضطرا، كمـلاذ أخير، إلى الـثورة ضد الطغيان والاضطهاد.

وبناء عـلى ما تقدم، تـنص المادة ٢ على أن لـكل شخص أن يـتتفع بالـحقوق وكل الحريات المعلنة فـى هذا الإعلان دون أى تمييز، ولاسيما ما كان قائـما على أساس من الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الدين».

أما المادة ١٨ من الإعلان العالمـى، وهى مخصصة بأكملها للمجـال الدينى فتقرر: «لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين، وهذا الحق ينطوى على حرية تغيير الدين أو المعتقد وكذلك حرية إظهار دينه وإبداء معتقده، بمفرده أو فى جماعة، وسواء أكـان ذلك جـهارا أم خفـية وذلـك بالـتعلـيم والمـمارسات والـتعـبد وإقـامة الشعائر».

وقد تمت إضافة حرية تغيير الدين بناء على اقتراح السيد/ مالك ممثل لبنان، بسبب الوضع السائد فى بلاده، حيث يلجأ إليها أشـخاص يضطهدون بسبب إيمانهم الدينى أو بسبب كونهم قد تحولوا عن دينهم إلى دين آخر[٢].

---

(1) Laligant, Marcel "Le projet de convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse" dans la "protection internationale des droits de l'homme. publié par centre de droit international de l' Institut de Sociologie de l'Université, libe de Bruxelles, édition de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1997, p. 106.

(2) ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, Non-musulmans en pays de l'Islam, car de l'Egypte, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1979, p. 307, VERDOOT, Anbert, op. cit., supra, p. 177.

عدا أن هذا النص لم يكن من الممكن ألا يثير رد فعل من جانب الدول الإسلامية حيث إن الفقه الإسلامى يظهر عداء لحرية الدين، وبصفة خاصة عندما يتعلق الأمر بترك الإسلام[١].

وقد اعترض ممثل المملكة العربية السعودية على حرية تغيير الدين، وانضمت العراق وسوريا إلى ممثل السعودية ولكن بلا طائل فقد رفض اقتراحهم[٢].

أما عن ممثل مصر، فقد أبدى تحفظا فيما يختص بحرية الدين وبصفة خاصة فيما يتعلق بالحق فى تغيير الديانة، وذلك لأن الإيمان الدينى، وفقا لما قاله، «يجب ألا يغير بلا ترو أو تفكير، وكثيرا ما يغير الرجل ديانته تحت مؤثرات خارجية كالطلاق». وكان ممثل مصر يخشى من إعلان حرية تغيير الديانة أو المعتقد، يعنى أن الإعلان العالمى سيشجع مؤامرات بعثات تبشيرية معينة معروفة فى الشرق تبذل جهودها فى سبيل تحويل شعوب الشرق إلى ديانتها[٣].

ومن الحق القول أن بعض مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية الموافق عليها فى ١٦ ديسمبر ١٩٦٦ المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية، تعلن فى صراحة ووضوح الحق فى الحرية الدينية[٤]، ولكن يجب أن نذكر أن الحماية التى تشكلها هذه النصوص غير كافية، أما فيما يختص بالمبادىء التى تحتوى عليها دساتير الدول، فإنها لا تحترم أو تؤدى إلى تفسيرات وتأويلات خبيثة مخادعة[٥].

وقد وجد ممثل حركة السلام الرومانى Pax Rpmana ، السيد كيرشنر[٦]، لزاما عليه أن يوضح فى هذا الشأن أنه «فى بعض البلدان يؤدى التناقض القائم بين الوضع الفعلى والوضع القانونى إلى تقويض ثقة الجمهور فى تفسير الحكومات لنصوصها القانونية، ويحدث ذلك بصفة خاصة فى المناطق التى يقل فيها عدد المراقبين المستقلين، وحيث تقل حرية الكلمة والطباعة والتجمع وأيضا حيث لا يكون بالفعل

---

(1) Ibld., p. 307.

(2) Ibld., p. 308.

(3) Ibid., p. 308; Assemblée Générale, 3e Session, séance pleniére 180. 1948. p. 913.

(٤) المادة ١٨ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، والمادة ٩ من الاتفاقية الأوروبية، والمادة ١٣ الفقرة ٣ من الميثاق المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمادة ١٨ إلى ٢٠ فقرة ٢: ٢٦و ٢٧ من الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية.

(5) LALIGANT, MARCEL, op. cit, supra, p. 107.

(٦) المرجع السابق ص١٠٧ مذكرة ٧.

أمام الـذين تقـع عليـهم إجراءات الـتميـيز إمكـان اللجـوء إلى حكـوماتهـم ولا إلى المنظمات الدولية، ونظرا لتزايد الشواهد التى تدل على التمييز والاضطهادات الدينية فى مختلف أرجـاء العالم، فإن الضمانات التـى ترد فى الدساتير بشأن الحريـة الدينية والتى تعطيها بعض الحكومات لا تبـدو مؤكدة تماما، وأن القرار الحكومى الذى يعلن حرية الديانة لا يعنى بالضرورة أن هذه الحرية سوف تحترم فى الواقع العملى».

ولا تقتصـر الحرية الدينيـة على مجرد حريـة الضمير مع أنـه توجد بين الحريـتين علائق لا تـنفصم، وذلك لأن مضـمون الحرية ذاته أكثـر ثراء من حرية الفـكر، وحق الاجتماع على سبيل المثال جزء متمم للحرية الدينية(١).

ويبدو المـظهر الفـردى لهذه الحرية الـدينية، فى المـقام الأول، فى حق كـل فرد فى اتباع ديانة ما أو عدم اتباعها أو العـدول عنها ولو أن الارتداد عن الإسلام محظور فى الفقه الإسلامى(٢).

وكما سبق أن بينا(٣) فإن النـص على هذا الحق فـى المادة ١٨ من الإعلان الـعالمى لحقوق الإنسان قد أثار معارضات من قبل بعض ممثلى الدول العربية(٤).

وتستـتبع الحرية الديـنية، فى المقام الـثانى، الممارسـة الحرة للديانة المخـتارة، وذلك بمعنى الحـق فى الإظهار العلنى لـلمعتقد وممارسة الـعبادة وإقامة الشعائـر والطقوس، وبالأخـص الحق فـى إتمام الحج إلـى الأماكن المـقدسـة فى داخل الـبلد وكـذا القـيام بالمواكب الدينية(٥).

وكذلك تتضـمن الحرية الدينية، فى المـقام الثالث، الحق فى أن يكون المـرء محميا بواسطة القانون والقضاء من كل فعل يمثل تعديا على الممارسة الحرة لديانته.

وعلاوة على ذلك فإن الحريـة الدينية تنطوى، فى المقام الرابـع، على الحق فى إقامة احتفالات الـعبادة والحق فى الاجتمـاع فى أماكن مناسـبة لإقامة الاحتفالات الـدينية،

---

(١) المرجع السابق ص١١٣.

(2) Rondot, P., "La laicité en pays musulman", La Laicité (P.U.F.), Paris, 1960, p. 114-136.

(٣) انظر أعلاه البند ٤٠ إلى ٤٣.

(4) LANARES, P., La Liberté religieuse dans les conventions internationales. These Genése, 1964, pp. 209-212; ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, op. citm supra, pp. 307-308.

(5) LALIGANT, Marcel, op. cit., supra, p. 113

ومن ثم الحق فى تأسيس وإقامة بيوت العبادة (كالكنائس والمساجد ومعابد اليهود وغيرها) والمحافظة عليها[١].

وفى المقام الخامس ينطوى حق الحرية الدينية على حرية تدريس وتلقين التعاليم والمعتقدات الدينية ومن ثم الحث فى إقامة مؤسسات للتعليم الدينى البحت، مثل المدارس الإكليريكية، وكذلك حق الوالدين فى تنشئة أطفالهما على الديانة التى يختارانها وتلقينهم لغات الشعائر والتقاليد إلخ، وذلك مع ما يتبعه من حرية الطبع وحرية حيازة وكتابة وطبع ونشر الكتب والأعمال المكتوبة والمجلات والصحف مما تكون رسالته تعليم الديانة ونشرها.

نجد إذن على وجه التحديد أن الحرية الدينية تقتضى وتتطلب كافة الحريات العامة تقريبا، ولئن لم تكن أى من تلك الحريات العامة مقصورة على الحرية الدينية فإنها جميعا لا غنى عنها من أجل تحقيق تلك الحرية الدينية[٢]، التى يقع على الدول واجب والتزام باحترامها وحمايتها وأيضا تشجيعها.

■ **التعليم:** تتناول المادة ٢٦ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان مسألة التعليم الذى يجب أن «يتجه إلى الشخصية الإنسانية بتفتح كامل ويرمى إلى تدعيم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية كما يجب أن يشجع «التفاهم والتسامح والوئام بين كل الشعوب وجميع المجموعات فى المجتمع أو المجموعات الدينية»، وتتناول هذه المادة أساسا الحق فى التعليم والحق فى المشاركة الثقافية، وهذا الحق فى التعليم إنما هو حق شخصى، كما أن التعلم يجب أن يكون متاحا للجميع على نحو متكافىء وعلى أساس الجدارة والاستحقاق[٣].

وإذ نقول ذلك فإنه يجب أن تكون ثمة مساواة حقيقية فى الشروط والظروف التى

---

(١) المرجع السابق ص١١٦.

(2) Ibid., p. 118; Cohen Jonathan, Gérard, "L'intolérance racialeae, dans les droits de l'homme Droits collectif ou droits individuels, Acte du Colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1980, pp. 170-192.

(3) Les droits de l'homme, droits collectifs ou droits individuels, Acte de Colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, LGDJ, Paris, 1980, pp. 168-169.

تتيح التمتع بحق مضمون، حيث إننا بإزاء تطبيق مبدأ المساواة على نوع معين من الحالات يمكن أن نفرض عليها حالة من عدم المساواة[1].

وينطوى حق المشاركة فى الحياة الثقافية على أن لكل فرد الحق فى الثقافة التى يجب ألا تكون حكرا على فئة معينة أو على جماعة سياسية أو جزء من الشعب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحق فى الثقافة يجب ألا يعرف حدودا تتمثل فى المنع أو القمع فى صورة قيود على حرية نشر المعلومات التعليمية والعلمية والثقافية[2].

وهذا الحق الفردى أساسى بالنسبة لأعضاء الأقليات الذين لهم حق خاص فى إقامة المدارس والمشاركة فى الحياة الثقافية للدولة فى مجموعها.

■ **الحريات السياسية:** وتنادى المادة ٢١ من الميثاق العالمى لحقوق الإنسان بحق كل شخص فى المشاركة فى توجيه الشئون العامة لبلاده، وفى التوصل إلى شغل الوظائف العامة فيها، وذلك على أساس من التكافؤ والمساواة، وهذا الحق فى التوصل إلى الوظائف المذكورة يجب أن يمارس دون ما تفرقة، لاسيما ما كان قائما على أساس الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الثروة أو أى وضع آخر (المادة ٢ من الإعلان العالمى).

وتشتمل الحقوق السياسية، فى القانون الدولى التقليدى، بصفة أساسية على حق الانتخاب وحق القابلية للترشيح، وواضح أن هذه الحقوق لا تضمن إلا إمكانية أن يصبح المرء منتخبا أو مختارا وأن يصبح موظفا عاما، أى أنها تضمن تكافؤ الفرص فى أن يصبح المرء منتخبا من الشعب أو مختارا لوظيفة عامة من وظائف الدولة ولكنها لا تتيح الحصول الفعلى على هذه الصفة المتمناة[3].

■ **الحريات البدنية:** وتتناول المواد من الثالثة حتى السابعة عشرة الحريات البدنية التى يمكن لجميع البشر المطالبة بها، وهذه الحريات تشمل ما يلى على وجه أخص:

(1) KISS, Charles Alexandre, "Les minorités et le droit á l'égalité, le concept d'égalité: définition et expérience", Les Cahiers de Droit, vol. 27, No. 1, mars 1986, pp. 148-149 (Québec, 1986).

(2) Les droits de l'hommem droits collectifs ou individuels, op. cit., supra, p. 169.

(3) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 194.

١ـ الحق فى الحياة وفى الحرية والأمان الشخصى.

٢ـ الحق فى أن يكون المرء فى مأمن من العبودية والتسخير.

٣ـ الحق فى أن يكون المرء فى منجى من التعذيب ومن كل قصاص أو معاملة يتصفان بالغلظة أو اللا إنسانية أو الإهانة والحط من الدرجة والكرامة.

٤ـ الحق فى الاعتراف بالشخصية القانونية فى كل المناسبات.

٥ـ الحق فى حماية متكافئة من جانب القانون.

٦ـ الحق فى ملاذ فعال ضد كل الأفعال التى تنتهك حقوق الإنسان.

٧ـ الحق فى أن يكون المرء فى مأمن من القبض عليه أو حبسه أو نفيه تعسفا.

٨ـ الحق فى أن تنظر دعواه أمام محكمة مستقلة غير منحازة.

٩ـ الحق فى أن يعتبر بريئا حتى تثبت إدانته.

١٠ـ الحق فى أن يكون آمنا من أى تدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو إقامته أو محله القانونى أو مراسلاته واتصالاته.

١١ـ حق كل شخص فى التجول كما يشاء وفى اختيار محل إقامته.

١٢ـ حق كل فرد فى الزواج وتكوين أسرة.

١٣ـ حق التملك.

■ **حق الزواج:** تنص المادة ١٦ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على مايلى:

ـ ابتداء من سن البلوغ يكون لكل رجل وامرأة، دون أى قيد فيما يختص بالجنس أو الجنسية أو الديانة، الحق فى الزواج وتكوين أسرة، ولهم حقوق متكافئة فيما يختص بالزواج، خلال الزواج والافتراق على حد سواء.

ـ ولا يجوز إبرام الزواج إلا بموافقة اللذين سيكونان زوجين موافقة حرة كاملة.

وكان مندوب مصر، قد أبدى فى وقت التصويت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، أن ثمة قيودا وحدودا معينة فيما يختص بزواج النساء المسلمات من أشخاص ينتمون إلى ديانة أخرى، وأن هذه القيود ذات طبيعة دينية، ومن حيث إنها موحى بها من ذات روح الديانة الإسلامية، فلا يمكن إلا أن تؤخذ فى الاعتبار، إلا

أنها مع ذلـك لا تجرح الضمير العـالمى ، مثلما هى الحـال مثلا بالنسـبة للقيود المتـعلقة بالجنسية أو الجنس أو اللون التى توجد فى بلدان معينة(١).

■ **التمـيـيز فى شأن التوظيـف والمهنة:** وافق المؤتمـر العام لمنـظمة العـمل الدوليةOIT الذى دعا مجلس إدارة مكتب العمل الـدولى إلى عقده فى جنيف حيث انعقد فيـها فى ٤ يوليو ١٩٥٨، فى جلستـه الثانية والأربعين على الاتـفاقية رقم ١١١ المختصة بالتمييز فى مجال التوظيف والمهنة(٢).

ونقـرأ فى المادة الأولى مـن هذه الاتفـاقية ما يـلى: «لأغراض هـذه الاتفاقيـة فإن مصطلح التمييز» يشمل ما يلى:

- كل تفرقة أو استبـعاد أو تفضيل قائم على أساس الجنـس أو اللون أو النوع (أى من ذكر وأنثى) أو الرأى السياسى أو الأصل القـومى أو المنشأ الاجتماعى، إذا كان من أثر ذلك أن يقوض التكافؤ فى الفرص أو المعاملة أو يغير منهما فى شأن التوظيف أو المهنة.
- وكل تفرقة أو استبعاد أو تفضيل إذا كان من أثر ذلك أن يقوض التكافؤ فى الفرص أو المعامـلة أو يغير مـنهما فى شـأن التوظيـف أو المهنة مما يـمكن تحديده بـواسطة العضو صاحب الشأن بعد التشاور مع المنـظمات الممثلة لأرباب العمل والعمال. إن وجدت، ومع الجهات الأخرى المختصة.
- وتشتمل لفظتا «التوظيف» و«المهنة» عـلى التوصل إلى التدريب المهنى والتوصل إلى التوظيف وإلى مختلف المهن، كما تشتمل على شروط التوظيف.

وتنص المادة ٣ علـى أن «كل عضو تسرى بشأنه هـذه المادة، يلتزم بصياغـة وتطبيق سياسة قومية ترمى إلى تشجيع التكافؤ فى الفرص والمعاملة فى شأن التوظيف والمهنة، وذلك بطرق تتفق مع الظروف والأعراف فى الـدولة العضو وبغرض إزالة كل تمييز فى هذأ الشأن».

ومن الواضح أن مجال تطبيق الحظر يقتصر على «شئون التوظيف والمهنة» فى هذه

---

(1) ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, op. cit; supra, p. 307 ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, "La définition internationale des droits de l'homme en Islam" Revue internationale de Froit International public, Paris, 1985, Tome 89/1985/3, pp. 648-649

(2) Nations - Unies, Recueil des traités, vol. 362; 1960;p.31.

الاتفاقية، كما أن الأمور التى ترمى إليها هذه الاتفاقية هى أمور قانونية، بمعنى أن الأمر يتعلق بمصالح محمية قانونا [١].

والواقع أن هذه الاتفاقية تحظر كل تمييز فى الحقوق المتعلقة بالتوظيف أو المهنة أو التعليم، وأن الاعتراف والتمتع «بالحق» فى التوظف والمهنة «والحق» فى التعلم والتدرب وممارسة هذين الحقين، كل ذلك يجب أن يكفل «دون تمييز».

مناهضة التمييز فى مجال التعليم: وقد وافق المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، المنعقد فى باريس فى المدة ما بين ١٤ نوفمبر إلى ١٥ ديسمبر ١٩٦٠ فى دورته الحادية عشرة، على هذه الاتفاقية المتعلقة بمناهضة التمييز فى مجال التعليم[٢].

ونقرأ فى المقدمة التمهيدية ما يلى: «حيث يعتبر التمييز فى مجال التعليم بمثابة انتهاك للحقوق المبينة فى هذا الإعلان، وحيث إن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، بمقتضى أحكام قانونها الأساسى، تقصد إلى أن تقيم التعاون بين الدول بقصد أن يكفل «للجميع» الاحترام العالمى لحقوق الإنسان و«فرصة متكافئة فى التربية والتعليم»؛ وإدراكا من منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة بأنه يجب تبعا لذلك فيما يختص بتنوع أنظمة الدول فيما يتعلق بالتربية والتعليم، ألا يقتصر الأمر على حظر التفرقة فى مجال التربية والتعليم، ولكن أيضا وبالمثل أن يتم تشجيع «تكافؤ الفرص والمعاملة لجميع الأشخاص فى هذا المجال».

ونقرأ فى المادة الأولى من الاتفاقية:

١ـ لأغراض هذه الاتفاقية فإن لفظة التمييز تشتمل على كل تفرقة أو استبعاد أو قيد أو تفضيل قائم على أساس الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الديانة أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الحالة الاقتصادية أو المولد، إذا كان غرضه أو أثره تقويض أو تغيير التكافؤ فى المعاملة فيما يختص بالتربية والتعليم وبالأخص ما يلى:

ـ إبعاد أى شخص أو مجموعة عن التوصل إلى الأنواع أو الدرجات المختلفة للتربية أو التعليم.

---

(1) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 35.

(2) Nations Unies, Recueil des trnités, vol. 429; 1962., p. 93.

ـ قصر تربية أو تعليم أى شخص أو مجموعة على مستوى منخفض.

ـ ومع التحفظ الوارد فى المادة ٢ من هذه الاتفاقية الخاص بإقامة مؤسسات تربية وتعليم منفصلة لأشخاص أو جماعات أو المحافظة على بقاء مثل تلك المؤسسات.

٢ـ ولأغراض هذه الاتفاقية فإن «التربية والتعليم» يقصد بها مختلف أنواعهما ودرجاتهما ومستوياتهما ونوعياتهما وكذلك الشروط التى تعطى بها».

وقد تعهدت الدول، بمقتضى التصديق على هذه الاتفاقية، بأن تلغى كافة النصوص التشريعية والإدارية وتوقف كافة الإجراءات الإدارية التى تحمل تمييزا فى مجال التربية والتعليم(١).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الدول تعتبر قد ارتبطت بأن تتخذ الخطوات اللازمة عند الضرورة بالطريق التشريعى لكيلا يكون ثمة أى تمييز فى «قبول التلاميذ فى مؤسسات التربية والتعليم»(٢).

وكذلك ارتبطت الدول بألا تسمح فيما يختص برسوم الدراسة وتخصيص المنح الدراسية وكل أشكال المساعدة والعون للطلبة ومنح التصريح والتسهيلات التى يمكن أن تكون ضرورية لمتابعة الدراسة فى الخارج، بأى فرق فى المعاملة فيما بين المواطنين من جانب السلطات العامة، إلا ما كان قائما على أساس الجدارة أو الاحتياجات(٣).

وكذلك ارتبطت الدول بألا تسمح بأى تفضيل أو قيد يكون قائما على أساس كون الطلاب منتمين إلى مجموعة معينة(٤) وذلك فيما يختص بالمساعدة التى قد يتم تقديمها، أيا كان شكلها، بواسطة السلطات العامة أو مؤسسات التعليم.

وكذلك فإن الدول الأطراف فى هذه الاتفاقية ارتبطت بأن ترسم وتطور وتطبق سياسة قومية ترمى إلى تشجيع تكافؤ الفرص والمعاملة فيما يختص بالتعليم، وأن تتيح التوصل إلى التعليم العالى للجميع فى ظل المساواة الكاملة وعلى أساس مقدرات كل فرد، وأن تكفل أن ينفذ الجميع الالتزام المدرسى الذى يفرضه القانون وأن تكفل «دون تمييز الإعداد لمهنة التدريس»(٥).

---

(١) المادة ٣ (أ) من الاتفاقية.

(٢) المادة ٣ (ب) من الاتفاقية.

(٣) المادة ٣ (ج) من الاتفاقية.

(٤) المادة ٣ (د) من الاتفاقية.

(٥) المادة ٤ (أ) (د) من الاتفاقية.

وتقرر المادة الخامسة من الاتفاقية بأن الدول الأطراف فى هذه الاتفاقية تتفق على ما يلى:

- إن التعليم ينبغى أن يرمى إلى تشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وأنه يجب أن ييسر ويشجع الفهم المتبادل والتسامح والصداقة فيما بين الأمم والمجموعات العرقية أو الدينية.
- أن تكفل وفقا لطرق التطبيق الخاصة بتشريع كل دولة، التعليم الدينى والأخلاقى للأطفال وفقا لمعتقدات كل منهم، وبالإضافة إلى ذلك فإنه ينبغى ألا يلزم أى شخص أو أية مجموعة على تلقى تعليم دينى لا يتفق مع معتقداتهم.

وأنه ينبغى أن يعترف للمنتمين إلى الأقليات فى الدولة الواحدة بالحق فى ممارسة الأنشطة التربوية والتعليمية الخاصة بهم بما فى ذلك إدارة المدارس، وذلك وفقا لسياسة كل دولة فيما يتعلق بالتعليم واستخدام لغتهم الخاصة أو تدريسها».

■ **الاتفاقية الدولية بشأن إزالة كافة أشكال التمييز العنصرى:** تم إقرار هذه الاتفاقية بواسطة الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢١ ديسمبر ١٩٦٥ وهى تمثل الإدارة القانونية الأكثر تفصيلا فى مجال إزالة أشكال التمييز العنصرى والعرقى وقد أصبحت سارية بعد الـ ٢٧ تصديقا المطلوبة فى ٤ يناير ١٩٦٩[١].

ونقرأ فى المقدمة التمهيدية لهذه الاتفاقية الدولية ما يلى:

«إن الدول الأطراف فى هذه الاتفاقية، إذ تدخل فى الاعتبار أن ميثاق الأمم المتحدة قائم على أسس الكرامة والمساواة بين جميع البشر، وأن جميع الدول الأعضاء قد التزمت بأن تتصرف معا وفرادى بالتعاون مع المنظمة بهدف التوصل إلى أحد أهداف الأمم المتحدة وهو تطوير وتشجيع الاحترام العالمى والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، دون تمييز قائم على أساس من الجنس أو النوع أو اللغة أو الدين.

وإذ تدخل فى الاعتبار أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يعلن أن جميع البشر يولدون أحرارا متساوين فى الكرامة والحقوق، وأن لكل أن يتمتع بكل الحقوق

---

(1) LAGELEE, Guy, et VERGNAUD, jean-Louis, La conquéte des droits de l'homme, op. cit., supra, p. 177.

والحريات المعلنة فيه دون ما تمييز أيا كان، ولا سيما ما كان على أساس الجنس أو اللون أو المنشأ القومي.

وإذ تدخل في الاعتبار أن جميع البشر متساوون أمام القانون وأن لهم الحق في حماية القانون من كل تمييز ومن كل تحريض على التمييز.

وإذ تدخل في الاعتبار أن الإعلان الصادر عن الأمم المتحدة بشأن إزالة كافة أشكال التمييز العنصري في ٢٠ نوفمبر ١٩٦٣ (القرار ١٩٠٤ (١٨) للجمعية العامة) يؤكد رسميا ضرورة الإزالة السريعة لكافة أشكال ومظاهر التمييز العنصري في كل أجزاء العالم وكفالة التفاهم واحترام كرامة الشخص البشري.

وإذ تؤكد من جديد أن التمييز بين البشر لبواعث قائمة على أساس من الجنس أو اللون أو الأصل الإثني (العرقي) إنما هو عقبة، في سبيل التعايش السلمي المتآلف بين الأشخاص في داخل الدولة الواحدة.

وإذ تتابع بانتباه روح الاتفاقية فيما يختص بالتمييز في شأن التوظيف والمهنة والاتفاقية الخاصة بمناهضة التمييز في مجال التربية والتعليم، وهما الاتفاقيتان اللتان أقرتا على التوالي بواسطة منظمة العمل الدولية في ١٩٥٨ ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والعلوم والثقافة في ١٩٦٠.

وإذ ترغب في إنفاذ وإعمال المبادىء المعلنة في إعلان الأمم المتحدة الخاص بإزالة كافة أشكال التمييز العنصري وكفالة اتباع كافة الإجراءات العملية لهذا الغرض بأسرع ما يمكن، تتفق على ما يلي...».

تعرف المادة الأولى عبارة «التمييز العرقي أو العنصري» على أن المبدأ يستهدف إزالة كل «تدمير أو استبعاد أو تقييد أو تفضيل ما يقوم على أساس الجنس أو اللون أو الأصل أو المنشأ القومي أو العرقي» وأن ذلك التمييز يكون الغرض منه أو نتيجته هدم نهضة حقوق الإنسان والحريات الأساسية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية أو في كل مجال آخر من الحياة السياسية أو تعريض تلك الحقوق والحريات والتمتع بها أو ممارستها في ظل المساواة للخطر[١].

وعند ذكر الأشكال المتعددة للتمييز العنصري يتسع التعريف فيشتمل بالإضافة

---

(١) المرجع السابق ص١٨٠.

إلى الانحياز؛ التمثل فى كون مجموعة من مـجموعات المجتمع أقل من غيرها بسبب الجنس، الانحيازات القـائمة على أساس اللون أو السلالة أو المنشـأ القومى أو العرقى وهذا الأخير له علاقته باللغة والمنـشأ الاجتماعى بل وأيضا الديانة(١) وإن كانت هناك تمييزات معينة تمتزج فيها الديانة والجـنس، وعلى مستوى الرقابة، يمكن أن نتصور أن يتمسك البعض بأن بـعض الممارسات التمييزية لا تعد انتهاكات لـلاتفاقية التى تحظر التمييز العرقى، وإنما هى تتعلق بالمجال الدينى وهو مجال لا تنظمه الاتفاقية(٢).

وفى رأينا أن تعريف التمييز العرقى واسع غير مقصور ويجب أن يشتمل على كل من الجنس والديانة.

وفى هذه الاتفاقيـة الدولية، على الدول أن تتبع سـياسة فعالة لمناهضة الـتمييز، بأن تتبع الوسائل المناسبة فى النظام القانونى الداخلى (المادة ٢)، وعلاوة على ما تقدم فإن الدول ينـبغى أن تديـن كل دعاية ومـواد مبثوثـة مما يقوم عـلى أساس تفـوق جنس أو مجموعـة، وتدين التحريض علـى التمييز العـرقى والعنف، وأن تحل كافة المـنظمات التى تشجع مثل تلك الدعاية (المادة ٤).

وقد سردت «المادة ٥» الحالات الملموسة لأشكال التمييز وهى تجرى هكذا:

«طبقـا للالتزامات الأسـاسية المبيـنة فى المادة الـثانية، تتـعهد الدول الأعضـاء بمنع وإزالة التـمييز الـعنصرى بكـافة أشكالـه وبأن تضمن حـق كل فرد فى المـساواة أمام القانون، دون تمييز قـائم على أساس الجنس أو اللون أو المنشأ الـقومى أو العرقى، ولا سيما فى التمتع بالحقوق التالية:

- الحق فى المعاملة المتساوية أمام المحاكم أو أى جهاز آخر يقوم بتوفير العدالة.
- الحق فى أمن الشخص وحـماية الدولة له من وسائل العنف أو سـوء المعاملة إما من جانب موظفى الحكومة أو أى فرد أو مجموعة أو مؤسسة.
- الحقـوق السـياسيـة، وبالأخـص الحق فى الاشـتراك فـى الانـتخابات والـتصـويت

(1) Vincensinim Jean-Jacques, Le liver des droits de l'homme, Edition Robert Laffont, Paris, 1985, pp. 168-169.

(2) Juvigny, V.P., La France devont la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrmination raciale, Revue de droits de l'homme, No. 1, 1972, p. 228; COHEN JONA THAN, Gérard, "L'intoléraucé", Les Droits de l'homme, droits collectifs ou droits individuels, Actes du Colloque des Strasbourg, LGDJ, Paris, 1980, pp. 172-173.

والترشيح، وفقا لنظام الاقتراع العام والمتكافىء، والحق فى المشاركة فى الحكم، وكذا فى إدارة الشئون العامة على جميع المستويات، والحق فى التوصل إلى الوظائف العامة وفقا لشروط المساواة.

ـ الحقوق المدنية الأخرى، وبالأخص ما يلى:

ـ الحق فى التجول من مكان لآخر بحرية واختيار محل الإقامة داخل الدولة.

ـ الحق فى مغادرة البلاد، بما فيها بلد الشخص ذاته، والحق فى العودة إلى بلده.

ـ الحق فى الحصول على جنسية.

ـ الحق فى الزواج واختيار الشريك فى الزواج.

ـ حق كل شخص، سواء أكان ذلك بمفرده أم مع جماعة، فى التملك.

ـ الحق فى التوارث.

ـ الحق فى حرية الفكر والضمير والعقيدة.

ـ الحق فى حرية الاجتماع والانضمام على نحو سلمى هادىء.

ـ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبالأخص ما يلى:

ـ الحق فى العمل، والاختيار الحر للعمل بشروط منصفة وعادلة ومرضية، والحق فى الحماية من البطالة، وفى مرتب مكافىء لعمله، والحق فى مكافأة عادلة ومرضية.

ـ الحق فى إنشاء النقابات والانضمام إلى النقابات.

ـ الحق فى المأوى.

ـ الحق فى الصحة، والعناية الطبية، والتأمين الاجتماعى، والخدمات الاجتماعية.

ـ الحق فى التربية والتعليم وفى التدريب المهنى.

ـ الحق فى المشاركة فى الأنشطة الثقافية بشروط متكافئة.

ـ الحق فى التوصل إلى كافة الأماكن والمواضع والخدمات المخصصة لاستعمال الجمهور مثل وسائل المواصلات والفنادق والمطاعم والمقاهى والملاهى والمتنزهات.

وتقرر المادة السادسة من هذه الاتفاقية أن الدول الأعضاء تكفل لكل شخص خاضع لولايتها حماية فعالة وطريقا فعالا للجوء إلى المحاكم وأجهزة الدولة وذلك فى مواجهة كافة أفعال التمييز العنصرى التى يمكن، على خلاف الاتفاقية، أن تنتهك

حقوقه الفردية وحرياته الأساسية، وكذلك الحق فى المطالبة أمام تلك المحاكم بالتعويض أو الترضية العادلين والكافيين عن أية أضرار يمكن أن يصبح متضررا منها بسبب مثل ذلك التمييز.

وأخيرا فإن الدول التزمت بأن تتخذ إجراءات فورية فى التعليم والتربية بهدف مناهضة الانحيازات والتعصبات، وتشير الاتفاقية إلى الوثائق التى سبق أن أدانت التمييز العنصرى وهى: ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى والإعلان الخاص بإزالة كافة أشكال التمييز العنصرى والعرقى.

وننوه هنا بأن هذا الالتزام بعدم التمييز العنصرى هو التزام ذو طبيعة مطلقة، بمعنى أنه يفرض ذاته على الكافة ergaomnes سواء أكان ذلك فى مواجهة السلطات العامة أم فى مواجهة الأشخاص الطبيعيين والأشخاص المعنويين من القطاع الخاص.[1] وهذه الصفة المطلقة ناشئة بوضوح عن المادة ٢ من الاتفاقية حيث إن «كل دولة عضو فى الاتفاقية تلتزم بألا تسمح بأى فعل أو ممارسة تمييز ضد الأشخاص أو مجموعات من الأشخاص أو المؤسسات أو تشارك فيما ذكر، وأن تعمل بوجه عام ومطلق على أن تلتزم جميع السلطات والمؤسسات العامة القومية والمحلية بهذا الالتزام، وإضافة إلى ذلك فإن كل دولة يجب أن تحظر التمييز العنصرى الذى يمارسه الأشخاص أومجموعات من الأشخاص أو المنظمات والهيئات، وذلك بكافة الوسائل المناسبة وأن تضع حدا لذلك التمييز وتنهيه (المادة ٢/ ١/ د).

وبذلك يمكن القول بأن الحق فى عدم التمييز العنصرى هو حق فردى أساسا ويمكن التمسك به فى مواجهة الجميع، وهو الحق فى الانتفاع، على وجه المساواة مع الجميع، بالتمتع بكافة الحقوق الأساسية وممارستها، بما فى ذلك ممارسة حقوق جماعية معينة، مثل الحق فى الانتماء إلى الجماعات على اختلاف أنواعها وفى تأسيس تلك الجماعات وفى ممارسة الديانة جماعيا[2].

وختاما فإن هذه الاتفاقية الخاصة بالتمييز العنصرى لا تقتصر حمايتها على الأشخاص أو مجموعات الأشخاص وإنما تمتد إلى المؤسسات التى يمكن أن تصبح ضحية لتمييز فيما يتعلق بشئون التجارة الدولية بسبب جنس أعضائها مثلا[3].

---

(1) COHEN JONATHAN, Gérard, op. cit., supra, p. 177.

(٢) المرجع السابق ص١٧٨.

(٣) المرجع السابق ـ الصفحتان ١٧٨ ـ ١٧٩.

■ **الاتفـاقية الدولـية المتـعلقة بـالحقوق الاقـتصادية والاجتماعـية والثقافية:** فى عام ١٩٤٨ أعـلنت الجمعـية العامة الإعـلان العالمى لحقـوق الإنسان، وكان الأمر يـتعلق فـى مبدئه بمـيثاق دولى مسـتقبلـى لحقوق الإنسـان تكون له قـيمة قانونية فضلا عن قيمته الأخلاقية.

وقد كان إعداد هـذه المواثيق الدوليـة الشهيرة الخاصـة بحقوق الإنسان أمـرا شاقا مضنـيا، فقد كانت مـهمة ترجمة مـبادىء الإعلان العالمى إلـى أحكام اتفاقيـة تفرض التزامات قانونية على الدول التى تصدق عليها مهمة صعبة.

وقد تحققت المعجـزة فى السادس عشر من ديسمبر ١٩٦٦ حيـث وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة، كما سبق أن ذكرنا، على مـجموعتين من الوثائق: أولاهما ميثاق دولى يـتعلـق بالحقوق المـدنية والـسياسـية وثانيـتهمـا: ميثـاق دولى يتعـلق بالحـقوق الاقتصادية والاجتماعية، وقد تطلب الأمر نحو عشر سنين أخرى حتى تحدث معجزة ثانية، هـى بدء سريان هذه المواثيق بـعد التصديق علـيها أو الانضمام إليهـا من جانب خمس وثلاثين دولة.

وقد تمت صيـاغة الميثاقيـن، مادة مادة، أولا فى لجنة حـقوق الإنسان ثم فى الـلجنة الثالثة لـلجمعية العامة، والـواقع أنه بدا سريعا أنه يـجب قبول ميثاقين مـتميزين، لأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا يمكن أن تكفل إلا تدريجيا وفقا للموارد التى لدى كل دولة وفى مقدورها[١].

وقد بدأ سريان الميـثاق الدولى المتعلق بالحقـوق الاقتصادية والاجتماعية والـثقافية فى ٣ ينـاير ١٩٧٦[٢] فى حين بدأ سـريان الميثاق المتعلـق بالحقوق المدنية والسـياسية وكذا البروتوكول المتعلق به فى ٢٣ مارس ١٩٧٦[٣].

وكثيـراً ما يؤكد أن هاتيـن الاتفاقيتـين تفصلان وتـكملان الإعلان العالمـى لحقوق الإنسان الـصادر عام ١٩٤٨ وأنهمـا تسبغان علـى الحقوق والحريات المـبينة فيـه صفة قانونية إلزامية[٤].

---

(1) Au-delá l'Etat, le droit international et al defenes des des droits de l'homme, Editions francophones d' Amnesty international, EFAi, Paris, février, 1985, p. 91.

(2) Nations Unies, Recueil des traités, vol. 993, 1976, p. 13

(3) Nations Unies, Recueil des traités, vol. 999, p. 187.

(4) Ballaloud. Jacques, op. cit., supra, p. 58.

وقد أدى تصديق عدد أكبر من الدول على الميثاقين إلى تقوية حماية حقوق الإنسان ودعمها، والميثاقان عبارة عن اتفاقين مبرمين بين الدول ويحددان واجبات الدول تجاه مواطنيها، والدولة التى تصدق عليهما توافق على قواعد معينة وتلتزم قانونيا وأخلاقيا باحترامها، وهذان الميثاقان يقويان الآلية الدولية لحماية حقوق الإنسان بخلق نظام من العلاقات والرقابة على تطبيقهما.

■ **الميثاق الدولى المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية:** يعلن هذا الميثاق ويطور حقوقا اعترف بها فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وهى حقوق فردية وجماعية فى آن واحد وتتعلق بالوضع الاجتماعى للأفراد مندمجين فى البيئة المحيطة بهم، وهذا الميثاق يفرض على الدولة التى تصدق عليه أن تشجع تحسين أحوال معيشة سكانها. «التمتع بالحقوق المنصوص عليها... بهدف الارتقاء بالرفاهية العامة فى مجتمع ديمقراطى (المادة ٤)». وهو يعترف بحق كل امرىء فى العمل (المادة ٨) وفى مرتب عادل منصف (المادة ٧) وفى الأمن الاجتماعى الذى يتضمن التأمينات الاجتماعية (المادة ٩) وفى الصحة (المادة ١٢) وفى التربية والتعليم (المادة ١٣).

■ **الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختيارى:** هذا الميثاق يكفل حق كل إنسان فى الحياة (المادة ٦) وفى الحرية (٩/ ١) وفى أمن الشخص (المادة ١٧).

وترسم المادة ١٤ بأسلوب مفصل للغاية الضمانات القضائية للمساواة أمام العدالة وافتراض البراءة، وضمان حقوق الدفاع، وقانونية الجرائم والمخالفات والعقوبات.

ويعترف الميثاق بعديد من أشكال الحريات: حرية الفكر وحرية الضمير وحرية الديانة (المادة ١٨) وحرية الاجتماع المسالم الهادئ (المادة ٢١) وحرية الانضمام (المادة ٢٢). كما تعترف المادة ١٢ بحرية التجول والانتقال وحق الاختيار الحر لمكان الإقامة، ويعطى الميثاق ميزة خاصة للأسرة ويتناول، تبعا للميثاق الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الحق فى الزواج وفى الرضاء والموافقة عليه (المادتان ٢٣، ٢٤).

وخصصت المادة ٢٥ من الميثاق للحقوق السياسية (حق الانتخاب وحق الترشيح والوصول الحر إلى الوظائف العامة) وذلك دون أى تمييز مما أعلن فى المادة الثانية وتقرر المادة ٢٦ من الميثاق أن «جميع الأشخاص سواسية أمام القانون ولهم الحق دون تمييز فى معاملة متساوية من جانب القانون، وفى هذا الشأن فإن القانون يجب أن

يحظر كل تمييز ويكفل للجميع حماية متساوية وفعالة من كل تمييز ولا سيما ما كان قائما على أساس الجنس أو اللون أو النوع (من ذكر أو أنثى) أو اللغة أو الديانة أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر.

أما المادة ٢٧ من الميثاق فتتصل بالمشكلة الدقيقة الحرجة للأقليات، وتنص على أنه: «فى الدول التى توجد بها أقليات اثنية (عرقية) أو دينية أو لغوية، يجب ألا يحرم الأشخاص المنتمون إلى تلك الأقليات من الحق فى أن تكون لهم ، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين فى مجموعتهم، حياتهم الثقافية الخاصة ولا يحرمون من اعتناق وممارسة ديانتهم الخاصة أو استعمال لغتهم الخاصة».

وبهذه المادة فقد اعتبرت الأقليات الاثنية (العرقية) والدينية واللغوية معترفا لها بحقوق معينة.

وقد خصصت دراسات عديدة ذات قيمة عالية للوضع القانونى للأقليات وللحقوق التى يجب أن تكفل لهم[١].

ووفقا للقانون الدولى والفقه المتواتر من أعلى درجات القضاء الدولى، فإنه مادامت هناك قواعد تكفل المساواة للأقليات، فإن هذه المساواة يجب أن تكون مساواة واقعية، وليست مجرد مساواة رسمية فى القانون «وبهذا المعنى فإنه يجب أن تتجنب مصطلحات القانون وشروطه إقامة معاملة تمييزية تفضيلية». وأن مناهضة التمييز يجب أن تهدف إلى كفالة عدم وجود أى تمييز فى الواقع الفعلى كما فى القانون على حد سواء[٢]، فالأمر يتعلق إذن «بتحقيق المساواة الفعلية الملموسة بين المنتمين إلى مجموعة الأقلية والأفراد الآخرين»[٣].

وهكذا نجد أن المطلب الأساسى المتمثل فى المساواة فى المعاملة، وهو مطلب تتشبع به كل الوثائق الدولية التى تحمى حقوق الإنسان، لا يمكن استيفاؤه إلا إذا اتخذت إجراءات إيجابية ومحددة لتحقيق المساواة فعليا[٤].

(1) Kiss, Charles Alexandre, op. cit. supra, pp. 149-150; SOHN, L., "The rights of minorities", dans The international Bill of Rights, Ed. L. Henkin, New Yourk, 1981, pp. 270-289.

(2) Kiss, Charles Alexandre, op. cit., supra, p. 150.

(٣) المرجع السابق ص١٥٢.

(٤) المرجع السابق ص١٥٣.

ويتجانس مع الميثاق الدولى للحقوق المدنية والسياسية بروتوكول اختيارى مفتوح توقيعه أو التصديق عليه أو الانضمام إليه أمام الدول، وهذا البروتوكول عبارة عن وثيقة دولية متميزة يمكن للدول أن توقع عليه على نحو مستقل عن الميثاق، وقد بينت بالتحديد فى هذه النقطة بالذات الأصالة الكبيرة للميثاق بالنسبة إلى الاتفاقيات الإنسانية الأخرى(١).

ولأول مرة فإن الرجوع (أى اللجوء) الفردى يجرى توطيده فى اتفاقية دولية ترمى إلى الاعتراف بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى أوسع مفهوم للفظة، ولسوء الحظ فإن الدول الأطراف فى هذا البروتوكول هى المرتبطة بما جاء به، وبذلك فإن مدى تطبيق هذا البروتوكول مقصور على العدد المحدود من الدول (٣٤) التى وقعت عليه(٢).

ويحتوى الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية على عدد معين من الإجراءات التى قصد بها أن تتيح الإشراف على تطبيقها، وقد عهد بهذه المهمة إلى لجنة من الخبراء المستقلين تسمى لجنة حقوق الإنسان.

ولجنة حقوق الإنسان هى الجهة «التنفيذية» لهذا الميثاق وبروتوكوله الاختيارى، وقد تم تشكيلها عام ١٩٧٦ منذ بدء سريان الميثاق، وتحدد المادة ٢٨ تشكيل هذه اللجنة وشروط وأحوال عملها، وتلجأ اللجنة إلى ثلاثة أنماط من الإجراءات فى سبيل الإشراف على إعمال وتنفيذ أحكام الميثاق:

■ **تقارير الدول:** وفقا لنصوص المادة ٤٠ من الميثاق، يتوجب على الدول الأعضاء تقديم تقارير إلى الأمم المتحدة عن «الإجراءات التى تتخذها والتى من شأنها إعمال الحقوق المعترف بها فى الميثاق وعن أوجه التقدم المحققة فى سبيل التمتع بهذه الحقوق». وتفحص التقارير علنا وفى حضور ممثل الدولة الذى يمكن أن يتم استجوابه(٣).

■ **اتصال الدول:** وهذا الإجراء يتيح للدولة التى تقدر أن دولة أخرى لا تفى بالتزاماتها فيما يتعلق بالميثاق أن تحيل الوضع إلى لجنة حقوق الإنسان لفحصه، وهذه

(1) BALLALOUD, Jacques, op. cit., supra, p. 90.

(٢) المرجع السابق ص٩١.

(3) Au-delá de l'Etat, Le droit international et la défense des droits de l'homme, op. cit., supra, pp. 93-95.

اللجنة لا تفحص هذه الاتصالات إلا بعد أن تتحقق من أن كل إجراءات اللجوء الداخلية قد تم استنفادها، وتبحث هذه اللجنة عن حل ودى.

■ **اتصال الأفراد:** ويمكن أيضا للأفراد الذين هم ضحايا انتهاك أى من الحقوق المعلنة فى الميثاق، وبعد أن يستنفدوا كافة طرق اللجوء فى داخل الدولة، أن يوجهوا مخاطبة مكتوبة إلى لجنة حقوق الإنسان، ويجب أن يكون مقدمو مثل تلك المكاتبات من مواطنى الدول التى صدقت على البروتوكول حتى يمكن التقدم إلى اللجنة المذكورة التى تفحص هذه الرسائل فحصا حقيقيا متعمقا بعد أن تتأكد من عدم وجود أية دعوى دولية أخرى للنظر فى الموضوع، وكذلك بعد أن تتأكد من استيفاء جميع طرق اللجوء فى داخل الدولة(١).

إعلان طهران

هذا النص الذى تم إقراره بالإجماع فى ١٣ مارس ١٩٦٨ فى المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان يذكر مجموع الإجراءات التمييزية القائمة على أساس الجنس أو الدين أو التعبير عن الرأى (٢)، وقد انعقد هذا المؤتمر الدولى فى طهران فى الفترة ما بين ٢٢ أبريل و١٣ مايو ١٩٦٨ لاستعراض أوجه التقدم التى تحققت منذ إقرار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان قبل عشرين عاما خلت على إصداره، ولوضع برنامج للمستقبل بقصد تشجيع وتنفيذ احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

ويعلن هذا الإعلان فى مادته الأولى أن أعضاء اللجنة الدولية عليهم واجب جبرى يتمثل فى الوفاء بالتزامهم الذى قبلوه رسميا بتشجيع وتنفيذ احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية دون ما تمييز قائم على الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الديانة أو الرأى السياسى أو غيره من الآراء.

ونقرأ فى المادة الثالثة من الإعلان «أن الميثاق الدولى المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية والميثاق الدولى المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية،

---

(١) المرجع السابق ص٩٥.

(2) VINCENSINI, Jean-Jacques, Le liver des Droits de l'homme, éd. Robert Laffont, Paris, 1985, p. 182.

والإعلان الخاص بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة والاتفاقية الدولية لإزالة كافة أشكال التمييز العنصرى وكذلك كافة الاتفاقيات الأخرى الموافق عليها فى مجال حقوق الإنسان تحت رعاية الأمم المتحدة والمؤسسات المتخصصة والمنظمات المشكلة بواسطة حكومات متعددة والمنظمات الإقليمية قد وضعت قواعد والتزامات جديدة ينبغى على كافة الدول أن تتبعها».

وقد حققت هيئة الأمم المتحدة، منذ إقرار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، أوجه تقدم هامة فى تحديد القواعد المتعلقة بالتمتع بحقوق الإنسان والحريات الإنسانية وحماية تلك الحقوق والحريات، وتم إقرار الكثير من الوثائق الدولية الهامة خلال هذه الفترة، ولكن يظل الكثير مما يجب عمله لضمان الاحترام الفعلى لتلك الحقوق والحريات (المادة ٤).

وينص هذا الإعلان فى مادته الرابعة على أنه «ينبغى أن تمنح قوانين كل دولة لكل مواطن - أيا كان جنسه أو لغته أو ديانته أو معتقداته السياسية - حرية التعبير والإعلام والمعلومات والضمير والديانة وكذا كل حق فى المشاركة الكاملة فى الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية لبلاده».

وبالإضافة إلى ذلك نقرأ فى المادة السادسة: «يجب أن تؤكد الدول عزمها على التطبيق الفعال للمبادىء التى وطد دعائمها ميثاق الأمم المتحدة والوثائق الدولية الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية».

وفى المادة ٨ يقر: «أنه يجب أن تكون جميع شعوب العالم على علم كاف بأوجه إحداث التمييز وأن تتحد فى سبيل مكافحته، وإن تطبيق مبدأ عدم التمييز، وهو مبدأ مقرر فى ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى غيرهما من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان، هو مهمة بالغة الأهمية وشديدة الإلحاح، سواء أكان ذلك على المستوى الدولى أم على المستوى القومى»[١].

إن الإنكار الصارخ الواضح لحقوق الإنسان، الذى ينشأ عن الإجراءات التمييزية القائمة على أساس الجنس أو الديانة أو الاعتقاد أو التعبير عن الرأى إنما يهين الضمير الإنسانى ويعرض للخطر أسس الحرية والعدالة والسلام فى العالم (المادة ١١).

وبناء على ما تقدم، فإن المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان، وهو يؤكد إيمانه بمبادىء

---

(١) المرجع السابق ص١٨٤.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والوثائق العالمية الأخرى الموافق عليها فى هذا المجال، إنما يحث كافة الشعوب والحكومات على الدفاع عن المبادىء المعلنة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وعلى مضاعفة الجهود لكى يمكن لجميع الأفراد أن يتمتعوا بالرفاهية فى جميع النواحى البدنية والعقلية والاجتماعية والروحية على أساس من الحرية والكرامة»[١].

الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان والشعوب

إن منظمة الوحدة الأفريقية[٢] التى تجعل هدفها الرئيسى تطبيق حق الشعوب فى تقرير مصيرها والكفاح ضد التمييز العنصرى لم تبد إلا عام ١٩٨١ الاهتمام الكبير بمسألة حقوق الإنسان[٣]. وقد أدت انتهاكات حقوق الإنسان فى أفريقيا خلال النصف الثانى من السبعينيات إلى جذب الانتباه بصفة خاصة إلى حقيقة التصرفات السيئة لثلاثة من الحكام الذين يعتبر كل منهم ديكتاتورا وتتسم تصرفاتهم بالوحشية بصفة خاصة وهم: عيدى أمين فى أوغندا، ومابياس نجوما فى غينيا الاستوائية والامبراطور بوكاسا فى أفريقيا الوسطى، ولم يعزلوا إلا فى عام ١٩٧٩، وبدا واضحا أن مدى وآثار هذه الانتهاكات هامة على المستوى الإقليمى بالإضافة إلى كونها هامة على مستوى دولهم[٤].

وقد بذلت الدول الأفريقية جهودها لعلاج هذا التأخر فى مجال حقوق الإنسان بعد إدراكها له، وهكذا نجد أنه عند انعقاد الدورة العادية السادسة عشرة لمنظمة الوحدة الأفريقية فى مونروفيا عاصمة ليبريا فيما بين ١٧ إلى ٢٠ يوليو ١٩٧٩ اتخذ مؤتمر رؤساء الدول والحكومات قرارا بإعداد «ميثاق أفريقى لحقوق الإنسان والشعوب»، ونص بصفة خاصة على إنشاء أجهزة للنهوض بحقوق الإنسان

---

(١) المرجع السابق ص١٨٥.

(٢) ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية المؤرخ ٢٥ مايو ١٩٦٣.

(3) BALLALOUD, Jacques, op. cit, supra, p. 148

(4) Au-delá de l'etat, le droit international et la défense des droits de l'homme, EFAI, Paris, 1985, p. 383.

والشعوب وحمايتها وقد اعتمد مشروع الميثاق بواسطة اجتماع وزراء خارجية منظمة الوحدة الأفريقية فى التاسع عشر من يناير عام ١٩٨١[1].

وقد تم إقرار هذا الميثاق نهائيا فى ٢٨ يونيو ١٩٨١ بواسطة رؤساء الدول الحاضرين فى مؤتمر قمة منظمة الوحدة الأفريقية المنعقد فى نيروبى (كينيا) وأصبح ساريا فى ٢١ أكتوبر ١٩٨٦[2].

ويتألف الميثاق الأفريقى من جزءين أساسيين: أولهما يرسخ الحقوق والواجبات الخاصة بالأفراد والتى يجب أن تعترف بها الدول الأعضاء، والثانى يرسم الخطوط الرئيسية لحماية هذه الحقوق ولا سيما اللجنة الأفريقية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب وعملها.

وتحذو الحقوق المذكورة فى الجزء الأول من الميثاق حذو تلك الحقوق الواردة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان إلى حد كبير وأيضا ما ورد فى الميثاق العالمى المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية وكذا الوثائق الدولية المتعلقة بالحقوق الأساسية.

وعلى مستوى الحقوق يخصص الميثاق الأفريقى جانبا هاما للحقوق والحريات الكلاسيكية: المساواة أمام القانون (المادة ٣) وحرمة الشخص الإنسانى (المادة ٤) والكرامة (المادة ٥) والحق فى الأمن والضمانات القضائية الأساسية (المادتان ٦، ٧) وحرية الضمير والديانة مضمونتان مع تحفظ يتعلق بالنظام العام، وعدم جواز عمل شىء من خطوات التقييد التى ترمى إلى الحد من إظهار هذه الحريات (المادة ٨) وحرية الإعلام والانضمام والتجمع (المواد ٩و ١٠و ١١).

وثمة حقوق سياسية أيضاً جاء بها نص المادة ١٣ التى تقرر ما يلى:

- «لكل المواطنين الحق فى المشاركة الحرة فى توجيه الشئون العامة لبلادهم سواء أكان ذلك مباشرة أو عن طريق ممثلين مختارين اختيارا حرا وذلك وفقا للقواعد التى يقررها القانون».

---

(1) BALLALOUD, Jacques, op. cit, supra, p. 150.

(٢) من الضرورى موافقة ٢٥ دولة حتى يصبح الميثاق سارى المفعول وفى أول يناير ١٩٩١، صدقت عليه ٤٠ دولة، منها مصر وذلك وفقا لتقرير عام ١٩٩١ لمنظمة العفو الدولية، الطبعة الفرنسية EFFIA باريس ١٩٩١ صفحة ٣٠٧.

ـ لجميع المواطنين الحق على قدم المساواة فى التوصل إلى شغل الوظائف العامة فى بلادهم.

ـ لكل شخص الحق فى استخدام السلع والخدمات العامة وذلك على أساس المساواة التامة للجميع أمام القانون.

وتضاف حقوق اقتصادية واجتماعية: حق التملك (المادة ١٤) وحق العمل (المادة ١٥) والحق فى الصحة (المادة ١٦) والحق فى التربية والتعليم والثقافة (المادة ١٧)[١].

أما الجزء الثانى من الميثاق فينص على إجراءات الحماية أى إحكام الرقابة، وقد عهد بحماية حقوق الإنسان بالشروط المحددة فى الميثاق إلى لجنة أفريقية يمكنها أن تتلقى رسائل صادرة من دول أعضاء فى الميثاق أو رسائل صادرة من الأفراد أو من مجموعات من الأفراد[٢].

وقد أودعت مصر، كعضو فى منظمة الوحدة الأفريقية، وثائق تصديقها على الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان والشعوب فى ٣ أبريل ١٩٨٤[٣].

الإعلان الخاص بإزالة كافة أشكال التعصب والتفرقة العنصرية على أساس الدين أو المعتقد

تمت الموافقة على هذا الإعلان، دون تصويت، بواسطة الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢٥ نوفمبر ١٩٨١، ذلك بالقرار رقم ٣٦٥٥[٤].

ونظرا للأهمية الأساسية لهذا الإعلان فإننا نورده بكامل نصه، ولهذا الإعلان الذى وافقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة قيمته القانونية الملزمة، كل الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة، وذلك وفقا للمادة ٥٦ من ميثاق الأمم المتحدة[٥].

---

(1) BALLALOUD, Jacques, op. cit supra, p. 150.

(٢) المادة ٤٧ إلى المادة ٥٨ من الميثاق الأفريقى.

(3) Egypt Etat d'urgence, le droit et le fait, edit. francophones d'mnesty international, AEFAi, Paris 1989, p. 41.

(4) Au-delá de l'Etat, le droit international et la défense de droits de l'homme, edit. francaises, Amm estie internationale, EFAi, Paris, 1985, pp. 253-257; BALLALOUD, Jacques, op. cit., supra, p. 50.

(5) ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, Non-musulmans eu pays d'Islam, cas de l'Egypte, op. cit, supra,. p. 311 -312.

وقد جاء فى تمهيد هذا الإعلان ما يأتى:

إن الجمعية العامة، إذ تأخذ فى الاعتبار أن المبادىء الأساسية لميثاق الأمم المتحدة هو ذلك الخاص بالكرامة والمساواة الملازمتين بالطبيعة لكل البشر، وأن جميع الدول الأعضاء قدالتزمت بأن تعمل، سواء مشتركة معا أم منفصلة، بالتعاون مع هيئة الأمم المتحدة بهدف تطوير وتشجيع الاحترام العالمى والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع دون ما تمييز قائم على الجنس أو النوع أو اللغة أو الديانة.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان تعلن مبادىء عدم التمييز والمساواة أمام القانون وحق حرية الفكر والضمير والديانة والمعتقد.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أن احتقار وانتهاك حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وبصفة خاصة الحق فى حرية الفكر والضمير والديانة أو المعتقد، أيا كان ما ذكر، إنما هما بطريق مباشر أو غير مباشر من أسباب الحروب وألوان المعاناة الشديدة التى تبتلى بها البشرية وبصفة خاصة فى الحالات التى يستخدم فيها هذا الانتهاك وسيلة للتدخل الأجنبى فى الشئون الداخلية للدول الأخرى وبما يؤجج نار الحقد والضغينة ضد الشعوب والدول.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أن من الأمور الأساسية الإسهام فى التفهم والتسامح والاحترام فيما يختص بحرية الديانة أو المعتقد وبحيث لا يسمح بوجه عام باستخدام الدين أو المعتقد لأغراض تختلف مع ميثاق الأمم المتحدة والوثائق الأخرى الخاصة بالأمم المتحدة وكذا الأهداف والمبادىء المعلنة فى هذا الإعلان.

وإذ تقتنع بأن حرية الديانة والمعتقد يجب أيضا أن تسهم فى تحقيق أهداف السلام العالمى والعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب والقضاء على أيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتفرقة العنصرية.

وإذ تلاحظ بالرضا أنه قد تمت الموافقة، تحت رعاية هيئة الأمم المتحدة والمؤسسات المتخصصة، على بعض من هذه الاتفاقيات الرامية إلى إزالة مختلف أشكال التمييز العنصرى، كما تلاحظ بالرضا بدء سريان تلك الاتفاقيات.

وإذ تشعر بالقلق لمظاهر التعصب ووجود تفرقة فى مجال الديانة أو المعتقد، فإنها

تعلن الإعلان الحالى الخاص بإزالة كل أشكال التعصب أو التمييز القائمين على أساس الديانة أو المعتقد.

المادة الأولى

١ـ لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والديانة، وهذا الحق ينطوى على حرية أن يكون للمرء ديانته أو أى معتقد يختاره وكذلك حرية إعلان ديانته أو معتقده، سواء أكان ذلك على نحو فردى أم بصورة جماعية، علناً أو على نحو خصوصى فردى، وذلك بالعبادة وأداء الشعائر الدينية والممارسات والتعليم.

٢ـ ولا شيء يجب أن ينطوى على قيود يمكن أن تحمل اعتداء على حرية الشخص فى أن تكون له ديانته أو معتقده الذى يختاره.

٣ـ وحرية إعلان المرء لديانته أو معتقده يجب ألا تكون موضعا لقيود سواء تلك التى ينص عليها القانون والتى تكون ضرورة لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة أو الأخلاقيات أو الحريات والحقوق الأساسية للآخرين.

المادة الثانية

١ـ ويجب ألا يكون أى شيء موضوعا للتمييز من جانب دولة أو مؤسسة أو مجموعة من الأفراد أو فرد واحد أيا كانوا بسبب ديانة أى شخص أو معتقده.

٢ـ ولأغراض هذا الإعلان، يقصد بمصطلحى «التعصب والتمييز القائمين على أساس الديانة أو المعتقد» كل تمييز أو استبعاد أو تقييد أو تفضيل مما يكون قائما على أساس الديانة أو المعتقد ويكون الغرض منه أو أثره تعطيل أو إزالة أو الحد من الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية على أساس المساواة أو الحد من التمتع بتلك الحقوق والحريات أو ممارستها.

المادة الثالثة

والتمـييز فيمـا بين البشـر لبواعث دينيـة أو بواعث قائمـة على أساس المعـتقدات يشكل إساءة للإنسانية وتنصلا من مبادىء الأمم المـتحدة ويجب إدانته باعتباره انتهاكا لحقوق الإنسان والحريات الأسـاسية المعلنة فى الإعلان العالمى لحقـوق الإنسان ومبينة تفصيلا فـى المواثيق الدولية المتعـلقة بحقوق الإنسان، وبـاعتبار ذلك التمييـز عقبة فى سبيل العلاقات الودية السلمية فيما بين الأمم.

المادة الرابعة

١ـ وستتخذ جميـع الدول إجراءات فعالة لتوقى وإزالة أى تمييـز بسبب الديانة أو المعتقد، ولتحقـيق الاعتراف والممارسة والتمتع بحقوق الإنـسان والحريات الأساسية فى جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

٢ـ ستبذل جـميع الدول جهودهـا لاتخاذ إجراءات تشريـعية أو لإلغاء تشـريعات قائمة وفقا للحـالة، بقصد إحداث منع كل تمييز من هذا الـقبيل، ولاتخاذ الإجراءات المناسـبة لمكافحة الـتعصب القائـم على أساس الديـانة أو المعتقدات الأخـرى فى هذا الصدد.

المادة الخامسة

١ـ للأبوين، أو للأولياء أو الأوصياء الشرعييـن حسب الحالة، الحق فى تنظيم حياة الطفل فـى حضن الأسرة وفقا لـديانتهم علـى أن يؤخذ فى الاعتبـار التربية والتـعليم الأخلاقيان اللذان يرون أنه يجب تنشئة الطفل وفقاً لهما.

٢ـ ويكون لكل طفل الحق فى الحصول على تعلـيم، فيما يتصل بالدين أو المعتقد، يتفق مع إرادة والديه أو أولـيائه أو أوصيائه الشرعيين حسبمـا تكون الحالة، ولا يجوز

أن يجبره الأولياء الشرعيون، وبحيث تكون مصلحة الطفل هى الموجه الأساسى فى ذلك.

٣ـ ويجب حماية الطفل من كل شكل من أشكال التمييز القائم على الديانة أو المعتقد، كما يجب أن يربى فى روح من التفهم والتسامح والود بين الشعوب والسلام والأخوة الشاملة واحترام حرية الدين أو المعتقد اللذين يعتنقهما الآخرون ومع الإدراك الكامل بأن طاقته ومواهبه يجب أن تخصص لخدمة نظرائه.

٤ـ وفى حالة الطفل الذى لايكون تحت رعاية أبويه أو أوليائه أو أوصيائه الشرعيين، فإن رغبات وأمانى هؤلاء أو أى دليل يتم الحصول عليه بشأن الرغبات والأمانى المذكورة فى شأن الديانة أو المعتقد يجب أن تؤخذ جميعا وعلى النحو الواجب فى الاعتبار وعلى أن تكون مصلحة الطفل هى الموجه الأساسى فى هذا الشأن.

٥ـ ويجب ألا تؤدى الممارسات الخاصة بديانة أو معتقد مما يربى عليه الطفل إلى إيذاء صحته البدنية أو العقلية أو تطوره الكامل، على أن تؤخذ فى الحسبان الفقرة الثالثة من المادة الأولى من هذا الإعلان.

المادة السادسة

ووفقا للمادة الأولى من هذا الإعلان، ومع التحفظ الخاص بالأحكام الواردة فى الفقرة الثالثة من المادة المذكورة، فإن الحق فى حرية الفكر أو الضمير أو الدين أو المعتقد تنطوى، ضمن ما تنطوى عليه من حريات أخرى، على الحريات التالية:

ـ حرية ممارسة الشعائر الدينية وإقامة الاجتماعات المتعلقة بإحدى الديانات أو أحد المعتقدات وإقامة الأماكن المخصصة لهذه الأغراض والمحافظة عليها.

ـ حرية إقامة مؤسسات خيرية أو إنسانية والمحافظة عليها.

ـ حرية صنع واقتناء واستخدام المواد التى تتطلبها الشعائر أو العادات الخاصة بديانة أو معتقد.

ـ حرية كتابة ونشر وبث النشرات بخصوص هذه الموضوعات.

ـ حرية تعليم ديانة أو معتقد فى أماكن مناسبة لهذا الغرض.

ـ حرية التماس وتلقى المشاركات والإسهامات الاختيارية، سواء أكانت مالية أو بخلاف ذلك، وسواء أكانت من أفراد أو مؤسسات.

ـ حرية التشكيل أو التعيين أو الانتخاب أو التنصيب بالتوريث للقائمين بالإدارة المناسبين، وذلك وفقا لاحتياجات وقواعد كل ديانة أو معتقد.

ـ حرية مراعاة أيام الراحة وإقامة الأعياد والاحتفالات وفقا لوصايا وقواعد ديانة المرء أو معتقده.

ـ حرية إقامة اتصالات مع الأفراد أو الجماعات فى شئون الدين والمعتقد على الأصعدة القومية والدولية، والحفاظ على تلك الاتصالات.

المادة السابعة

وتعطى الحقوق والحريات المنادى بها فى هذا الإعلان فى التشريع القومى على نحو يجعل كل امرىء قادرا على التمتع بالحقوق والحريات المذكورة ممارسة وفعلا.

يجب ألا يسفر أى من النصوص الواردة فى هذا الإعلان على أنه يشكل قيدا أو خروجاً على أى حق معلن فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان

قام المؤتمر الإسلامى فى لندن، الذى يتبع رابطة العالم الإسلامى، بنشر إعلان إسلامى عالمى لحقوق الإنسان فى ١٩ سبتمبر ١٩٨١، وأسبغت عليه الصبغة العالمية بواسطة المجلس الإسلامى الدولى فى مؤتمره المنعقد فى منظمة اليونسكو.

وقد انضمت مصر، وهى إحدى الدول الرائدة فى العالم الإسلامى وعضو فى

رابطة (جامعة) العالم الإسلامى، إلى ذلك الإعلان الإسلامى العالمى بحقوق الإنسان.

وسنفصل الكلام عن هذا الإعلان الإسلامى فى الجزء المخصص لانتهاكات حقوق الإنسان.

دخول الأفراد فى الاختصاصات القضائية الدولية والاعتراف بالفرد فيها

كثيرا ما تثار مشكلة ما إذا كان يمكن اعتبار الفرد شخصاً خاضعاً للقانون الدولى، وقد أورد الفقه القانونى فى هذه المسألة إجابتين متعارضتين، فيذهب بعض الكتّاب إلى أنه بحسب المبدأ التقليدى فى القانون الدولى لا يعتبر الفرد شخصا خاضعا للقانون الدولى، وقد يكون مع ذلك هو المقصود أو المنتفع بقواعد معينة فى ذلك القانون، وهى على وجه التحديد القواعد الإنسانية، ولكنه لا يملك على الصعيد الدولى الصلاحية القانونية للتصرف(١). ويستشهد هؤلاء الكتّاب بأساليب الممارسات الدولية والقانون الوضعى، فيعتبرون أن القانون الدولى لا ينظم من العلاقات إلا ما كان بين الدول، وبهذه المثابة فلا يسوغ أن يعتبر الفرد من الخاضعين للقانون الدولى، إذ لا يخضع لهذه القواعد القانونية إلا الدول(٢) التى هى أشخاصه.

ولكن ثمة كتّابا آخرين، من بينهم الأستاذ جورج سل، يأخذون بالرأى العكسى، فيؤكدون أن الفرد رعية للقانون الدولى، بل إن الأفراد هم رعاياه وأشخاصه الوحيدون، كما هو الشأن فيما يتعلق بكل قاعدة قانونية أخرى على وجه أعم(٣).

وواقع الأمر أن ميثاق الأمم المتحدة يصرح بجلاء فى مادته الثانية، الفقرة السابعة، بأنه «ليس فى هذا الميثاق ثمة نص أو حكم يصرح للأمم المتحدة بالتدخل فى الشئون التى تتعلق أساسا بالولاية الوطنية لدولة ما (...) «ولكن الميثاق، فى نفس الوقت،

---

(1) BALLALOUD, Jacques, op. cit., supra, p. 67.

(2) COLLIARD, Claude - Albert, Institutions des relations internationales, Précis dalloz, (8 iéme édit.) Paris, 1985, p. 354.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٤.

يخضع الدول للالتزام بأن تدفع قدما الاحترام الشامل والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية».

وقد تأكدت الطبيعة الخاصة لحقوق الإنسان فى النظام الدولى، ومن ثم نجد الأستاذ دبوى يؤكد فى عرضه للحماية الدولية لحقوق الإنسان، المحتوى الأصيل للقواعد المتعلقة لحقوق الإنسان بالمقارنة بالالتزامات التى يتم التعاقد عليها عادة فى القانون الدولى، ومن ثم تميز حقوق الإنسان وتفردها، فيقول: «إن القول بأن حقوق الإنسان متفردة يعنى تأكيد حقيقة مفادها أن كثيرا من الاتفاقات التى تقدم تلك الحقوق والنتائج التى تلتحق بها، لا تتعلق إلا بتلك الحقوق، على الأقل فى النظام الدولى»[١].

ويمكن أن ندرك على نحو أيسر ذلك التفرد الذى تتصف به حقوق الإنسان من ملاحظة قواعد القانون الدولى، من حيث إعمال حقوق الإنسان إنما يقلب فى الواقع واحدا من أسس القانون الدولى، وهو مبدأ عدم التدخل، ويصيبه بالاضطراب، وهو اضطراب يعتبر ثمرة لتطور لحق بالقانون الدولى، تسارعت خطاه منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، عندما بدا أن مبدأ عدم التدخل لا يعتبر مرضيا فى مواجهة فظائع النظام النازى، وهى فظائع تبين أن الذى يحميها هو التطبيق الدقيق الصارم لمذهب سيادة الدولة الذى يلتصق به مبدأ عدم التدخل[٢].

ومنذ ذلك الحين، قبلت اللجنة الدولية والدول التى تتألف منها اللجنة أن الأسلوب الذى تعامل به الدولة رعاياها يجب أن ينظر إليه باعتباره من المشاغل المشروعة فى النظام الدولى، واتفقت تلك الدول على معايير عليا، تم التوصل إليها بصورة رضائية، يمكن أن تستخدم فى المستقبل للحكم على القوانين الداخلية وسلوك الدول ذات السيادة فى داخل أقاليم كل منها أثناء ممارساتها لولايتها وسلطتها القومية، وهذه المعايير العليا يمكن أن تعتبر الآن أعلى فى المرتبة من القوانين بل ومن دساتير كل دولة[٣].

(1) Dupuy, P. M., "La Protection internationale des droits de l'homme", dans ROUSSEAU, (CH), Droit international public, supplément à la 10 iéme édition, Paris, Dalioz, 1984, No. 3, p. 405.

(2) SIEGHART, P., The International Law of Human Rights, Oxford, clarendon Pressm No. 1.7., P. 14.

(٣) المرجع السابق رقم ١/ ٨ ص ١٥.

وقد أدت حقوق الانسان فى القانون الدولى أيضاً إلى انقلاب آخر فى مبادئ معترف بها ومقبولة تقليديا، وهى مبادئ تقضى بأن الدول والمنظمات الدولية فحسب هى أشخاص القانون الدولى فى حين أن الأفراد هم موضوعاته، وذلك أن تأسيس كيانات دولية منحت صلاحية الحكم على سلوك الدول فى حماية حقوق الأشخاص (ومن أمثلتها اللجان التى تضع تقاريرها أو المحاكم التى لها ولاية إصدار أحكام تلزم الدول الأعضاء) يهيئ الأساس الذى يعطى للفرد صفة الشخص "Sujet" فى القانون الدولى[١].

إن حقوق الإنسان تشكل مفهوما من مفاهيم القانون الدولى والقانون الدستورى على حد سواء[٢]. وفى القانون الدولى لحقوق الإنسان نجد أن الأمر يتعلق بالحصول على احترام حقوق الإنسان وتحقيقها أكثر مما يتعلق بتسوية الخلافات بين الدول، ومن ثم فإن الفعل الدولى يخاطب الأفراد ويتوجه إليهم على نحو منهجى منظم وإن اتخذ أشكالا معينة توافق أسلوبنا ولا تحيد عنه[٣].

وتفرض المواثيق الدولية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لعام ١٩٦٦ والتى أكملت بالبروتوكول الاختيارى، على الدول التى صدقت عليها، الالتزام بتقديم تقارير دورية عن وسائل حماية حقوق الإنسان فى بلادها والإجابات عن الأسئلة التى تطرح عليها فيما يختص بالشكاوى المقدمة من «أفراد» أو «منظمات خاصة» ممن يدعون أنهم ضحايا انتهاك أحد الحقوق المذكورة فى الميثاق. ويمكن لأى فرد، حتى ولو كان تابعا لولاية الدولة التى يتعلق الأمر بها، أن يقدم مثل تلك المخاطبة بعد أن يكون قد استنفد طرق الرجوع واللجوء الداخلية المتاحة، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يجب أن تكون تلك الدولة عضوا فى البروتوكول وأن تكون قد اعترفت بصلاحية ولاية اللجنة فى شأن تلقى المخاطبات الفردية وفحصها.

وفى نطاق الإطار العام للأمم المتحدة، تسمح الإجراءات المطبقة منذ عام ١٩٧٠

(١) المرجع السابق لسيجهارت.

(2) SZABO, I, "Fondements historiques et développement des droits de l'homme", dans VASEK, K., Les dimensions internationales des droits de l'Homme, Paris, UNESCO, 1978, P. 11.

(3) VASEK, K., op. cit., supra, note 87, p. 712.

بمقتضى القرار رقم ١٥٠٣ الصادر عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى، لأية هيئة تابعة للأمم المتحدة بفحص الشكاوى حتى ولو لم تكن صادرة من ضحايا بل أيضاً من «أى شخص أو مجموعة من الأشخاص، تكون قد نمت إلى علمهم المباشر المؤكد انتهاكات حدثت لتلك الحقوق».

إن الحقيقة التى مفادها أن حقوق الإنسان تعتبر من شئون الجميع هى أحد المبادئ الأساسية التى أعملها القرار رقم ١٥٠٣ والاتفاقيات الدولية الكبرى المتعلقة بحقوق الإنسان، وجميعها تفتح الطريق صراحة أمام الأفراد والمنظمات الخاصة أمام ممارسة حق الرجوع باسم الضحايا وتقديم تقارير عن الوقائع التى تصل إلى علم أى منهم(١).

وتخول هذه الإجراءات التى وضعت أسسها عام ١٩٧٠ بالقرار ١٥٠٣ الصادر عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى، لجنة حقوق الإنسان بأن تقوم بدراسة متعمقة لتقصى الحقائق عندما تكون تحت يدها معلومات تظهر وجود «نظام متماسك من الانتهاكات الواضحة لحقوق الإنسان والتى تم التحقق منها على الوجه الأصولى». ويمكن أن يكون مصدر الإمداد بالمعلومات متمثلا فى أفراد أو منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية(٢).

وقد وضع حكم مماثل فى إطار منظمة اليونسكو بما يمكن معه الاستجابة للمخاطبات الفردية التى تدعى وجود انتهاكات لحقوق الإنسان تدخل فى نطاق صلاحية تلك المنظمة.

فيمكن لأى فرد أو مجموعة من الأفراد مخاطبة المدير العام لليونسكو لعرض حالة فردية ومحددة من حالات الانتهاك عليه أو أيضا عرض شأن يتعلق بانتهاكات جماعية بطريقة منظمة أو فظيعة لحقوق الإنسان تكون نتيجة إما لسياسة تتعارض مع حقوق الإنسان واردة فى القانون أو غير واردة فيه ولكنها مطبقة فعلا بواسطة إحدى الدول، أو تكون نتيجة لتراكم حالات فردية تشكل مجموعة متماثلة متفقة فى عناصرها(٣).

---

(١) المرجع السابق لمنظمة العفو الدولية ص ٢٧ إلى ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص ٧٤.

(3) BECET, Jean - Marie, et Collard, Daniel Les Droits de L'hpmme, dimensions nationales et internationales, Economica, Paris, 1982, p. 246.

ولما كـان نظام الاتـصالات من جـانب الأفراد مـنصوصـا عليـه فى ميثاق ١٩٦٦ الخاص بـالحقوق المدنـية والسـياسية والمستكـمل بالبـروتوكول، فـقد نص أيضـاً فى الاتفاقـية الدولية لـعام ١٩٦٥ بشأن إزالـة كافة أشكال الـتمييز الـعنصرى عـلى ذلك النظام. ويـمكن أن تقدم إلى لجـنة إزالة كافة أشكـال التمييز الـعنصرى مكاتـبات من أفراد أو مجموعـات من الأفراد مما يتعلق بـولاية دولة صدقت على الاتفـاقية فى عام ١٩٦٥ إذا كانت تـلك الدولة قد أعلـنت اعترافها بـاختصاص اللجـنة (المادة ١٤/ ١) لكى تتسلم تلك المكاتبات وتفحصها وتقتصر تلك اللجنة على فحص المكاتبات دون سلطة الحكم أو توجيه أوامر جبرية إلى الدول(١).

وفيمـا يتعلـق بالأفراد فإن أفـضل ضمانة لـهم ولاسيمـا بالنسـبة لحمايـة الحقوق الفردية، تتمثل بوضوح فى إمكانية التقدم إلى محكمة دولية، وهى إمكانية معترف بها لهم.

ويمكن للمرء أن يذكـر حالات استثنائية اعترف فيها للأفـراد بحق إقامة الدعوى أمام اختـصاص قضائى دولـى. والمثال الأول كان يتـمثل فى محـكمة العدل لأمـريكا الوسطى التى أقيمت فـيما بين دول أمريكا الوسطى الخمس بمقتضـى اتفاقية واشنطن الموقعة فى ٢٠ ديسمبر ١٩٠٧ والتى دامت نحو عشر سنين(٢).

وبعد الحـرب العالمية الـثانية، كـانت للجنـة التحكيـم الخاصة بالأمـوال والحقوق والمصالـح فى ألمانيا، صلاحـية الحكم فى أمـور الخلافات التى تـواجه فيها جمـهورية ألمانيا الاتحادية (الفيدرالية) أفرادا بسطاء أو حكومات تتصرف نيابة عنهم(٣).

ويمكن أن نـذكر حق الالتماس الفـردى أو الجماعى الذى كان موجـودا فى نظام الانتـداب أو نظام الـوصاية، فـكانت ثمـة ولاية إدارية أو سـياسيـة ولجنة انـتداب أو مجلس وصاية(٤).

وقد كانت مصر إحـدى الدول التى صوتت بالموافقة على الإعـلان العالمى لحقوق الإنسان، كما صـدقت على الميثاق الدولى المتـعلق بالحقوق المدنية والسـياسية فى ١٤

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٧.

(2) COLLIARD. Claude - Anbert. op. cit., supra, No. 348, p. 364.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٥ . .   (٣) المرجع السابق ص ٣٦٥.

يناير ١٩٨٢، غير أنها لم تصدق على البروتوكول المضاف إلى الميثاق، الذى يتيح للجنة حقوق الإنسان فحص شكاوى الأفراد الذين يدعون أنهم ضحايا لتعديات على حقوق الإنسان(١).

ومع ذلك، فإنه لما كانت مصر قد وقعت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وعلى مواثيق عام ١٩٦٦، فإن عليها التزاما قانونيا وأخلاقيا باحترام ذلك الإعلان والمواثيق وفقا لقاعدة أن الميثاق يفرض الالتزام بتطبيقه "Pacta sunt servanda" وعلى أساس المادتين ٥٥ و ٥٦ من ميثاق هيئة الأمم المتحدة.

وسنتناول فيما بعد مختلف أمثلة الانتهاكات التى ترتكبها الحكومة فى مصر فيما يختص بحقوق الإنسان القبطى.

---

(1) Egypte, Etat d'urgence, Le Droit et le Fait, op. cit., supra, pp. 41 - 43; Egypte: La loi viole les droits, Edit francophones d'Amnesty Intrenational, Paris, 1993, p. 59, Amnistie Internationale, Rapport 91, op. cit., supra, p. 303.

4

الأقباط وتصاعد تيار الأصولية الإسلامية

دار الخيّال

مولد أول حركة أصولية إسلامية على مستوى العالم فى مصر

يجـدر بنا أن نذكـر ما تتـصف به الـكتابات المخـتلفـة التي ظـهرت في السـنوات الأخيرة عن «الصحوة الإسلامية» من عمومية، ففى الغرب، كما فى العالم الإسلامى أيضاً، بـدا أن الثورة الإيرانيـة واغتيال الرئـيس السادات قد كـشفا بجلاء شـديد عن حقيقة تطور المسـيرة الممتدة حتى باطن الأرض التى تشجع الإسـلام السياسى وتجعل مـن الديـانة الأسـاس الرئـيسـى لكـل شرعـية سيـاسـية واجـتمـاعيـة علـى الأرض الإسلامية[1].

وقد كان الـذى أوحى بهذا المفهـوم العالمى للإسـلام فى العصر الحديـث مؤسس «جماعة الإخوان المسلمين» «حسن البنا» عام ١٩٢٨، وهى جماعة اتخذت لها شعارا هو «الإسلام عبادة وإرشـاد، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجـهاد، طاعة وقوة، كتاب وسيف، وليس من دستور سوى القرآن»[2].

وقد كـان هذا الشـعار «الأمر» الـذى أطلقه حـسن البـنا عام ١٩٢٨ هـو العنـصر

(1) ROUSSILLON, Alain, "Entre al - jihâd et al - Rayyâd: phénoménologie de l' Islamisme égyptien" Pievue Monde Arabe Maghreb - Machrek, Egypte, 1990, La Documentation Française, Paris, 1990, p. 17.

(٢) المرجع السابق ص ١٧ .

المحرك للحركة الإسلامية الأصولية وللموجة الإسلامية التى تمتد فى العالم الإسلامى منذ انتصار آية الله الخومينى فى إيران عام ١٩٧٩(١).

وواقع الأمر أن المجموعات الإسلامية الأولى لم تنتظر الثورة الإيرانية حتى تبدأ فى التشكل والعمل، لأن جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عام ١٩٢٨ كما ذكرنا، ظهرت بالفعل على المسرح السياسى العالمى عام ١٩٣٦ مؤيدة العرب الفلسطينيين ضد الصهيونية(٢).

هكذا ظهرت الأصولية الاسلامية أول ما ظهرت فى مصر فى بداية الثلاثينيات، أو بعبارة أدق فى عام ١٩٢٨، أى قبل ارتقاء آية الله الخومينى للسلطة بنحو نصف قرن، والأصولية الإسلامية هى حركة تنادي بالرجوع إلى الأفكار والممارسات الأساسية التى سادت فى بواكير الإسلام والتى أرسى دعائمها النبى محمد، وهى حركة لا تقتصر على معتقدات وممارسات دينية وإنما هى تنبسط فتمتد أيضاً إلى قانون عام للسلوك يجب أن ينظم المجتمع على أساسه، وهذا اللون من الأصولية ينظم ويحكم علاقة الإنسان بالله وعلاقة الناس ببعضهم البعض.

أصبح مؤسس هذه الحركة ـ الإخوان المسلمين ـ «حسن البنا» الذى كان مدرسا فى المرحلة الابتدائية، المرشد الأعلى للإخوان المسلمين، وقام فى عام ١٩٢٨ بتأسيس سبع خلايا للإخوان فى الإسماعيلية، وأثبت هذا المعلم أنه داعية نشيط يتمتع بمقدرة تأثيرية عجيبة مردها قوة شخصيته، وكانت رسالته سهلة واضحة: «القرآن دستورنا والنبى زعيمنا، علينا العمل وبالله التوفيق»(٣).

وسرعان ما انتشرت حركة الإخوان المسلمين من الاسماعيلية إلى القاهرة ومنها امتدت إلى كل أرجاء مصر، وبعد ذلك إلى أنحاء العالم العربى حتى إيران، فأصبحت قوة سياسية مرعبة، وأصبح الشيخ البنا أقوى من الحكومة وأكثر شعبية من فؤاد ملك مصر وفاروق خلفه، وأكثر توقيرا من الزعماء الدينين الرسميين، كما كان

(1) Balta, Paul, les fréres Musulmans, L'état des religions dans le monde, La Découverte, Le Cert, Paris, 1987, p. 589.

(2) DIGARD, Jean - Pierre, L'avenir du mouvement islamiste, L'état desreligions dans le monde, op. cit., supra, p. 24.

(3) HEYKAL, Mohamed, L'automne de la colére, Editions Ramsay, Paris, 1983, p.140.

غنيا أيضاً بما يصبه فى النشـرات المنتظمة التى كـان يصدرها كل شهر ويبـثها فى كل أنحاء البلاد، وأدى ذلك إلى انتشار أتباع الخلايا العديدة للجماعة.

وتغلغل الإخوان المسلمون فى الجيش والقضـاء والشرطة والتعليم، وبالجملة فقد تغلغلوا فى جميع الجهات، وانتفع الإخوان بمساندين سريين لهم قائمين فى الممالك العربـية المجاورة، وهكـذا ولدت ثورة إسلامـية وبدأت تخـطو خطواتـها الأولى[1]، وكان الهدف الأساسى لجمـاعة الإخوان المسلمين هو تأسيس دولة ثيـوقراطية (تربية) إسلامية يحكمها رجال الدين وتكون قوانينها ديـنية، أما سياستهم فكانت متأسلمة فى عنـف وشراسة، تـرفض المؤثـرات الخارجيـة سواء أكـانت قادمـة من الغـرب أم من الشرق [2].

وكان أتـباع هذه الجمـاعة الإسلاميـة يدينون بـالطاعة والـولاء لمرشدهم الأعـلى (المرشد العـام) حسن البنا، وأما مـنطوق معتقدهـم الذى كان يتألف من خـمس نقاط فيعلن على وجه الخصوص ما يلى:

«... أومن بأن القـرآن كتاب الله وأن الإسلام شريعة كامـلة لسير هذه الحيـاة الدنيا والآخرة مـعا (...) وأومن بـأن علـى المسلـم أن يعمـل على تجـديد الإسـلام بنهـضة مختلف شعوبـه والعودة إلى الشرع الصحيح، وأن راية الإسلام يـجب أن تعلو على الجنس البشـرى كله وأن على كل مسلـم رسالة تتمثل فى تـربية العالم وتعلـيمه وفق مبادئ الإسلام، وأعد بأن أجاهد لإتمام هذه الرسالة وتحقيقها ما عشت وأن أضحى فى سبيلها بكل ما أملك».

وقد خلق حسن البنـا ميليشيات شبه عسكرية بهـدف أن تعلو راية الإسلام وتحكم مصر والعالم بأسره[3].

وبالإضافة إلى ذلك نظم الـبنا داخل جماعة الإخوان شعبة سرية سمـاها «التنظيم الخاص»، سـلحهـا ودربها عـلى العـمل الإرهابـى الموجه، لـيس فقـط ضد المحتـلين

---

(1) DADAUD, Gabriel, Trente ans au Dord du Nil, Collection Islamie, Lieu Gommun, Paris, 1987, pp. 18 - 19.

(2) Mitchell, R., The Society of Muslim Brothers, Oxford, London, 1969, p. 99.

(٣) رفعت السـعيد: حسن البنا، مـتى وكيف وماذا؟ منشور بـواسطة الأهالى، الكتاب رقـم ٢٨ القاهرة، الطبـعة التاسعة ١٩٩٠ ص ٩٤، يـونان رزق: الاحزاب السيـاسية قبل ثورة ١٩٥٢، الـقاهرة، ١٩٧٥ ص١٠٧.

البريطانيين ولكن ضد كل معارض يحتمل التعرف عليه، وكان الاحتفال بانضمام الأعضاء الجدد فى التنظيم الخاص يسير وفقا لترتيبات رسمية ذات مظاهر خاصة، حيث يقاد العضو الجديد إلى غرفة مظلمة يسلم إليه فيها مصحف ومسدس يقسم عليهما بأن يراعى مبادئ الإسلام ويرصد نفسه للطاعة المطلقة للمرشد العام للإخوان المسلمين(١).

وثمة حقيقة هامة ينبغى تسجيلها: هى أن حسن البنا كان من أشد المعجبين بهتلر وموسوليني، وكان يعتبرهما زعيمين للنهضة الحديثة ويذكرهما بوصفهما من النماذج المثلى التى يجدر بالمصريين الاقتداء بها(٢).

أيديولوجية (مذهبية) حركة الإخوان المسلمين الأصولية

إن الأصولية الإسلامية هى حركة تنادى بالعودة إلى الأفكار والأساليب الأساسية التى كانت سائدة فى العصر الإسلامى الأول، ذلك أن النبى محمد لم يقتصر على تأسيس النواحى الإيمانية والممارسات الدينية ولكنه أرسى أيضاً قانونا للسلوك ينبغى على المجتمع أن يدور حوله فى نظامه، ويحدد الإسلام علاقات الإنسان بالله وعلاقات الناس فيما بينهم، وقد استوحت الحركات الإسلامية المعاصرة المبادئ التى عظمتها حركة الإخوان المسلمين ـ فى السابق ـ وأعلت من قدرها الجماعة التى أسسها حسن البنا والتى تعتبر الحركة قد تجاوزت فى الحقيقة «الإصلاحيين» الذين يمثلون التيار التقليدى.

وعند حسن البنا أن الإسلام هو الأساس الحتمى لكل شرعية سياسية أو اجتماعية على أرض الإسلام، وهو أساس العالمية أو الشمولية الإسلامية التى وضع لها أوضح صيغة فى العصر الحديث، ذلك أن الإسلام عند البنا هو كما أسلفنا عبادة وإرشاد،

(١) محمد حسنين هيكل المرجع السابق له (هامش ٣١٤) ص ١٤١ ورفعت السعيد: المرجع السابق ص ١٩٠.

(٢) مجلة الإخوان المسلمين، القاهرة، ١٩٣٣، طارق المهداوى: الاخوان المسلمين على مذبح المناورة، دار غزال، بيروت ١٩٨٦ ص ٥٥، زكريا سليمان بيومى: الإخوان المسلمين فى الحياة السياسية المصرية، رسالة دكتوراه ١٩٧٨ فى القاهرة منشورة بواسطة مكتبة وهبه ص ١٩٢، صلاح العقاد، العرب والحرب العالمية الثانية – منشور بواسطة معهد الأبحاث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٦٦. ص ٢٤، PERONCEL - Hugoz Jean - Pierre: Le Monde, édition du 6 Octobre 1981, p. 5.

دين ودولـة، روحانـية وعـمل، صلاة وجـهاد، طـاعة وقـوة، كتـاب وسيـف فى آن معا[١].

أما العلـمانية فى نظر مـذهبية الاخوان المسلـمين فإنها تقوض وتـأكل أحد أسس الإسلام الذى يتمثل فى أنه دين ودولة، وأن له صلاحيـة تنظيم شئون هذه الحياة الدنيا والحياة الآخـرة، والإسلام عندهم نظـام كامل يحكم مـظاهر الحياة لأن القـرآن يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل ٨٩) وفى ايديولوجيتهم أن الخلافة هى نظام الحكم السياسى الذى أرساه النبى محمد فى المدينة[٢].

كان الإخوان المسلمون إذن مبـدعين، وذلك ليس لأنهـم اخترعوا إسلامـا جديدا ولكن لأنـهم صنعوا إسـلاماً سياسياً حـياً فعالاً فى أعـقاب تلك الموجـة من الإصلاح الدينى الإسلامى التى كانت غامضة ملتبـسة يحفها الخجل، أما هم فنادوا بإعادة إحياء الإسلام وأسلمة الحياة والمؤسسات والهياكل الدنيوية[٣].

وثمة مـنارتان لمذهبيـة الإخوان المسلمين هـما: حسن البـنا وسيد قطب وكـلاهما يعتبران من الشهداء عندهم، فالأول شهيد للملك فاروق والآخر شهيد لعبد الناصر، وتدور مذهبـية البنا حول الأمـة والدولة، فى حين تدور مذهـبية الثانى حـول العدالة الاجتماعية والمجتمع.

وقد رأى حـسن البنـا فى الإسلام نـظاما شامـلا للحـياة ورأى فى حركـة الإخوان المسلمين حركـة نشيطة فعالة سياسـية، وعنده أن السلطة السويـة لاتكون إلا إسلامية، ومن باب أولـى على الأرض الإسلاميـة، وهو يعترض علـى كل الجهود التـى بذلت لعلمنة المـؤسسات السياسية والقضـائية منذ القرن التاسع عـشر، ومن أقوال الإخوان المسلـمين المأثورة «الـقرآن دستورنا» أو «لا دسـتور سوى القـرآن» أو «القرآن قانـوننا ومحمد قدوتنا».

---

(1) ROUSSILON, Alain, "Entre al - jihad et al - Rayyân L Phénoménologie de l'islamisme égyptien, Monde Arabe, Maghreb - Machrek, Egypt 1990, La Documentation Française, Paris 1990, No 127, Janvierfévrier - marx 1990, p. 17.

(2) KEPEL, Gilles, Le Prophéte et le Pharaon, La Découverte, Paris, 1984, p. 119.

(3) CARRE, Olivier, Michaud, Gérard, Les Fréres Musulmans, Gallimard/ Juliard, 1983, pp. 35 - 36.

ولم تستبعد أيـديولوجية الإخوان اللجوء إلى العنف ومـحاولة الاغتيال، وقد أدى ذلك إلى مصرع اثنين من رؤساء الوزارات فى مصر[١]. وقد أقر أحد قادة الإخوان المسلمين فى كتاب نشره فى القاهرة[٢] بالشروط الصارمة للجوء إلى العنف ومحاولة الاغتيـال عندما يـتعلق الأمـر بكافر، وأقـر أيضاً بتـمويه الحقـيقة فى سـبيل مصـلحة الجماعة ومصلحة الإسلام.

وقد وصف المؤرخ المصرى طارق البشرى[٣] أيديولوجية الإخوان المسلمين بأنها تنـادى بأفكار غـامضة، وأنـها حركة شـعبيـة دون برنامج سـياسى واجـتماعى، وأنـها مجموعـة من الأفكار المتعـصبة التى تحرض علـى الإرهاب بدلا من الكفـاح الوطنى الحق.

وفى حين أن الفكر الأيـديولوجى الأساسى كان ـ ولا يزال ـ هو فكـر البنا مؤسس الجماعـة، فإن تطورات ذلـك الفكر كانـت منذ الخمـسينيات تـعزى أساسا إلـى سيد قطـب، وهذه التطـورات الفكريـة التى غـذتها التـجربة الـطويلة فـى السجون، تمـثل راديكالية مؤكدة، وكانـت تدور منذ الخمسينيات حول موضوع العـدالة الاجتماعية، ثم أصبـحت فى الـستينيـات تدور حول موضـوع الدولة الإسلامـية، وعند اقـتراب السبعينيات والثـمانينيات أصبحت تولى اهتمامها بموضـوع مدمر مخرب، هو العمل السياسى العنيف العاجل[٤].

ورغم أن سيد قطب لم يكن من رجال الدين، مثله فى ذلك مثل البنا، إلا أن أتباعه كانوا يدعـونه إماما ومعلمـا روحيا ومرشدا للـعمل، وقد ولد سيد قـطب فى إحدى القرى القريبة من أسيوط عام ١٩٠٦ وتخرج مثـل البنا من المدرسة العليا «دار العلوم» وأصبح معلما وأديبا معا. وقضى فترة فى الولايات المتحدة بين عامى ١٩٤٩ و ١٩٥١ فى بعثة تـدريبية فى علوم التربـية، ثم انضم إلى جماعـة الإخوان عام ١٩٥١ وأصبح

(1) WASSEF, Cérés Wissa, L'Egypte, Hatier, Paris, 1984, p. 146.

(٢) محمود الـصباغ: حقيقة التـنظيم الخاص ودوره فى دعاوى الاخـوان المسلمين، والرد منقـول فى كتاب رفعت الـسعيد: صفحـات من تاريخ جمـاعة الإخوان المسلـمين، القاهرة، ١٩٩٠ صفـحتا ٩١ و ٩٢ و(رفعت الـسعيد) يذكر أسـماء مؤلفين آخريـن من قادة الإخوان المسلـمين الذين اعترفـوا وأقروا بأن جماعتهم تدعو إلى اللجوء للعنف والاغتيال، صفحات ١٩ و٢٣ و٢٥ إلى ٣٠ و٨٣.

(٣) طارق البشرى: الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٥٢.

(4) CARRE, Olivier et Michaud, Gérard, les Fréres Musulmans, op. cit., supra, p. 83.

مسئولا عن قسم الدعاية الذى يسمى بالدعوة (الرسالة أو التبشير)[١]. وتأثر سيد قطب بأفكار أبو الأعلى المودودى عضو الإخوان المسلمين فى كراتشى بباكستان[٢] الذى أقام تعاليم الإخوان على ضرورة الرجوع إلى المبادئ الإسلامية الأساسية، مع فارق، وناقش طويلا مسألة «الحاكمية»، أى السلطة التي يجب أن تحكم البشر، وعنده أن السلطة الشرعية الوحيدة هى لله وأن أداة السلطة الوحيدة تتمثل فى القرآن، وقد عالج التغيير السياسى كما تناول الثورة واستخدام القوة، وألف المودودى كتابا صغيرا عن «المصطلحات الأربعة فى القرآن» كان له أعظم الأثر على مسيرة الأحداث فى مصر[٣].

أما المصطلحات الأربعة القرآنية التى تكلم عنها فهى: الحاكمية، حيث جعل سلطان الله فى كل صورة مقابل السلطان الذى يمارسه البشر. والألوهية، حيث جعل ألوهية الله مقابل كل محاولة للتأله من جانب البشر. والربانية، حيث جعل التسليم لله والخضوع له مقابل كل خضوع أو تسليم أمام الأفراد أو النظم. وأخيرا الوحدانية، ويقصد بها وحدانية الله التى جعلها مقابل كل محاولة لنقضها، وهذا كله يعنى أنه ليست ثمة حلول وسط ممكنة[٤].

وكان لهذا الكتاب أثر عظيم على سيد قطب، الرجل الذى كان فى طريقه لأن يصبح المفسر الأول للأفكار الأصولية فى مصر، وقد أصدر سيد قطب كتابين يعكسان ما تأثر به من أفكار المودودى عن الحاكمية وعن مرحلتي التطور، وقد انتشر هذان الكتابان انتشارا واسعا فى العالم الإسلامى بأسره بعد أن شنقه عبدالناصر فى عام ١٩٦٦[٥].

---

(1) Ibid., p. 83; CARRE, olivier et BRIERE, Claire, Islam, Guerre à l'Occident, Autrement, Paris, 1983, pp. 160 - 161.

(٢) المودودى، واضع نظرية النهضة الإسلامية وأحد كبار المفكرين المسلمين فى العالم الهندى فى القرن العشرين (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، توفى فى سبتمبر ١٩٧٩ فى بافلو بالولايات المتحدة أثناء زيارة لأحد أبنائه.

(٣) محمد حسنين هيكل: مرجع سابق ص ١٤٥، كيبل KEPEL: مرجع سابق ١٩٨٤ الصفحات ٤٠ إلى ٤٥، أبو الأعلى المودودى: المصطلحات الأربعة فى القرآن، الكويت، ١٩٧٧.

(٤) محمد حسنين هيكل: مرجع سابق ص١٤٥، KEPEL مرجع سابق ص ٤٤.

(٥) سيد قطب: فى ظلال القرآن: ٦ مجلدات، طبعة كاملة طبعت بعد الوفاة، القاهرة - بيروت بواسطة دار الشروق، طبعة ثانية، ١٩٧٨: سيد قطب: معالم فى الطريق، القاهرة ١٩٦٤، معاد طبعة بواسطة الاتحاد الاسلامى العالمى، القاهرة، ١٩٨٠.

ويرى سيد قطب أنه ما أن تقوم الدولة الإسلامية فإن كل شيء سيسير في طريقه الصحيح، لأن الشريعة (القانون المقدس) ستطبق في النهاية وقد أدخل مفهومه الأساسي المتعلق بالسيادة المقصورة على الله (قانونيا وسياسيا في آن واحد) وهو ما يسمى بالحاكمية، وليس ثمة إسلام دون العودة إلى الشريعة الاسلامية ودون إقامة حكومة (حكم) وفق كتاب الله (القرآن) وسنة نبيه، ويجب أن يكون القرآن هو المنظم لكل حياة المواطنين.

أما الحرب (الجهاد) فهي التزام على المجتمع الإسلامي الذي يرغب في أن يكون الحكم لله على الأرض وأن يظهر دينه على ما عداه حتى يعود كل المسلمين إلى الله[١].

وما من شك، فيما نراه، في أن مبادئ قطب هذه هي مبادئ تخريبية هدامة، فالواقع أن هذه الأيديولوجية تحتوى على لفظة «الحكم» (وتعني القضاء والقانون والأمر والنهي والحكومة)، في حين أن البنا كان يفرق بوضوح بين القوانين (العدالة) والسلطة (الحكومة) ولكن الفكرتين امتزجتا في مفهوم قطب عن «الحاكمية» بمعنى السيادة الوحيدة التي لاتنازع قضائيا وسياسيا وأخلاقيا وفلسفيا إلخ، وطرح قطب فكرة الثورة الإسلامية داعيا الجماهير إلى الثورة الشاملة ضد السلطان (الحاكمية) الذي بحوزة البشر في جميع أشكاله ومؤسساته والعصيان الكلي في كل مكان وتتبع مغتصبي السيادة الإلهية الذين يسوسون الناس بقوانين من صنع الناس، وهو ما يعني تدمير مملكة البشر لصالح مملكة الله على الأرض[٢].

وقد كلفت تلك الأيديولوجية الثورية سيد قطب الكثير، فقد شنق في عهد عبدالناصر عام ١٩٦٦، غير أن مبادئه الأيديولوجية لاتزال تتبع حتى يومنا هذا بواسطة مختلف الجماعات الراديكالية في مصر التي ترى أن الحكام مشركون وتدعو إلى الجهاد حتى الموت، لأن اليوم عندهم هو فجر بزوغ الإسلام في أفق يملؤه الكفر والظلم اللذان سادا الجاهلية» ومن هنا ضرورة إعمال الأمر الوارد في القرآن: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة ٥)[٣].

---

(1) CARRE, Olivier et Michaudm Grérard, Les Fréres Musulmans, op. cit., p. 96.

(٢) المرجع السابق ص٩٧.

(3) BRIERE, Claire et CARRE, Olivier, Oslam, Guerre à l' Occident, op. cit., supra, p.165.

ويستفاد من هذا أن الجماعات الراديكالية التى تتعاقب وأحيانا تحل إحداها محل الأخرى لاتستوحى فقط أفكار سيد قطب وإنما تتسلح بها أيضاً.

وفى مصر نجد أحدث تعبير عن التيار المتطرف لمختلف الجماعات «القطبية»، وهو التعبير الأكثر إثارة للجدل، متمثلا فى الكتيب الصادر عن المهندس الكهربائى «محمد عبدالسلام فرج»، وعنوانه يشير إلى الحرب المقدسة[1] أى الجهاد التى هى فريضة، وشنها مأمور به ضد الحكام الضالين، هذا الفكر الأيديولوجى الراديكالى الجديد، وهو أكثر تطرفا مما قال به البنا وقطب، يتمثل فى هذا الكتيب المخصص بأكمله لمسألة السلطة والدولة، على حساب تحليل المجتمع، وعند فرج ليس ثمة شىء هام إلا واحد: هو السلطة التى يحوزها حكام يصنفهم كمرتدين عن الإسلام، وهو يعيد فحص النقطة الضعيفة فى الفكر الإسلامى منذ حسن البنا ألا وهى استراتيجية الاستيلاء على السلطة، فتجده يعطى أولوية مطلقة للجهاد، وبذلك فإن فرج يختلف عن استراتيجية سيد قطب[٢].

وقد أدين فرج وحكم عليه بالإعدام لأنه كتب هذا الكتيب ووزعه، وتم شنقه فى ١٥ أبريل ١٩٨٢، وهكذا نجد أنه منذ أفكار حسن البنا الأيديولوجية التى كانت تتركز فى الأمة والدولة، مرورا بأفكار سيد قطب الداعية إلى تأسيس الدولة الإسلامية بواسطة «الحركة» وليس فقط بالدعوة، ازداد الطابع الراديكالى للأيديولوجية فوجدنا فرج فى كتيبه المسمى «الفريضة الغائبة» يدعو إلى الثورة أو الجهاد ضد الحكام الكفرة.

وتعتبر هذه الأيديولوجية الراديكالية أن مهاجمة الأقباط هى محاربة للدولة ولا يهم بعد ذلك، دون شك، أن يعرف الضحايا أنهم يضربون أو يقتلون لأنهم يعتقدون أن المسيح ابن الله أو أن يعرفوا أن سبب ذلك هو أن المعتدين عليهم يعتبرونهم منفذين لأهواء ونزوات حاكم ضال.

فهل نحن فى طريقنا إلى راديكالية أشد من أيديولوجية الإخوان المسلمين؟ إن المستقبل وحده هو الذى سينبئنا، ومع ذلك فإن هذا لايمنعنا من إبداء رأينا الذى يتمثل فى أن مصر ستشهد بمرور السنوات أيديولوجيات إسلامية أكثر راديكالية، ويكون

(١) محمد عبدالسلام فرج: الفريضة الغائبة، طبع بواسطة دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٤.
(2) KEPEL Gilles, op. cit., supra, p. 185.

من نتيجة ذلك مهاجمة الأقباط ككباش فداء، فهم إذ يهاجمون الأقباط يشيرون عن طريق المجاز إلى عدم شرعية السلطة دون أن يضطروا إلى مهاجمتها مباشرة، وبذلك يكون الأقباط تجسيدا رمزيا للسلطة الكافرة.

تغلغل الإخوان المسلمين ونفوذهم فى الجهاز الحكومى المصرى

كان الضباط الأحرار أعضاء مجلس الثورة، فى ثورة عبد الناصر التى قامت فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢، يحتفظون منذ وقت طويل بعلاقات صداقة وتعاون مع الإخوان المسلمين(١).

وقد كانت ثمة علاقات وثيقة بين مجموعة عبدالناصر المسلحة ومجموعات حسن البنا المسلحة منذ الأربعينيات، وقد نفذت عملية الانقلاب العسكرى فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بواسطة عبد الناصر بدعم من الإخوان المسلمين، وعلى الأخص عبدالمنعم عبد الرءوف ورشاد مهنا، وكانا معروفين تماما بحماسهما الأصولى، أما كمال الدين حسين والسادات وعبدالناصر وعبدالحكيم عامر وحسين الشافعى فكانوا على مقربة وثيقة من الفكر الدينى(٢).

وقد كشف أحد قيادات حركة الإخوان المسلمين، وكان من المتعاونين المقربين إلى حسن البنا، أن عبدالناصر كان يهتم بتدريب التنظيم السرى العسكرى للإخوان المسلمين وإمداده بالسلاح، وذلك مع أنور السادات(٣)، بل إن عبدالناصر نفسه كان عضوا فى جماعة الإخوان المسلمين تحت اسم حركى هو عبدالقادر زغلول، إلى ما قبل انفصام العلاقات بين عبدالناصر والإخوان فى أكتوبر ١٩٥٤ بأسابيع قليلة،

---

(١) انظر STEVENS, Robert «ناصر» نشر بالإنجليزية بواسطة Allen Lane the Penguin Press, London, 1971, pp. 52, 68

وانظر أيضاً: WAKIN, Edward, A Lonely Minority, op. cit., supra, p. 75 وكذلك محمد حسنين هيكل، مرجع سابق ص ١٤٣.

(2) CARRE, Colivier et Michaudm Gérardm op. cit., supra p. 49; BRIERE, Claire et Carre, supra, p. 149. Olivier, op. Cit.,

وانظر أيضاً رفعت السعيد: حسن البنا، الأهالى، القاهرة ١٩٩٠ ص ١٩٠ وكذلك طارق المهداوى: الإخوان المسلمين، دار غزال، بيروت، ١٩٨٦ ص ١٠٠ إلى ١٠٢.

(٣) حسن العشماوى: الإخوان والثورة، القاهرة، ١٩٧٧ الصفحات ١٣ ، ٢٩، ٣٠.

وذلك بواسطة الأخ الذى كان يحافظ شخصيا على الاتصالات، حسن العشماوى(١).

وقد لعب الإخوان دورا بعد الثورة، على نحو معلن مكشوف، على المسرح السياسى وما انفكوا يطالبون بالتطبيق الكامل للمبادئ الإسلامية القرآنية، عدا أنهم بعد حين شعروا أنهم قد استخدموا لمنفعة الثورة، أما الضباط الأحرار فإنهم ما أن وثبوا إلى السلطة حتى أحسوا، هم أيضاً، بأن الإخوان يحاولون فرض وجهات نظرهم فى حكم الدولة، ومن ثم كان الانشقاق بين الفئتين فى يناير ١٩٥٤، وظهر الخلاف بين القيادة العسكرية الثورية وجماعة الإخوان المسلمين التى حُلت مثلما تم حل كافة الأحزاب السياسية(٢).

ولقد أكدنا العلاقات الوثيقة بين عبدالناصر ومجموعته من ناحية، والبنا ومريديه من ناحية أخرى، ولئن كان الانقلاب العسكرى الذى وقع فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أعمال عبد الناصر حقا، فإن القاعدة الشعبية التي كفلت نجاحه واستمراره كانت من الإخوان الذين هيأوا ذلك، وكانت الثورة من وجهة نظرهم ثورتهم، ومن هنا نشب الخلاف والصراع على السلطة بين عبدالناصر والإخوان، ووقعت عمليات الاعتقال والتعذيب والإجراءات القانونية وتحديد الإقامة على الإخوان فيما بين عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٧ وكذلك فيما بين ١٩٦٥، ١٩٦٧: وكانت أهم الإجراءات التى اتخذت ضدهم قائمة على أساس محاولة اغتيال عبدالناصر فى أكتوبر ١٩٥٤ ومحاولة الجهاد لإسقاط عبد الناصر فى ١٩٦٥.

غير أنه بعد وفاة عبدالناصر وتولى أنور السادات الحكم فى أكتوبر ١٩٧٠، أطلق سراح الإخوان المسلمين فى عام ١٩٧١، ومنذ ذلك الحين مارسوا نفوذا وتأثيرا متناميا على الرأى العام وعلى الطبقة السياسية على نحو ربما كان أكثر فعالية مما لو كانوا مشتركين فى الحكم.

وفى عام ١٩٧٢ حصل الإخوان فى عهد السادات على منصبين وزاريين(٣)، ولجأت جماعات ثورية إسلامية إلى العنف فى نهاية السبعينيات على نحو يخالف

(1) Briere, Claire et Carre, Olivier, op. cit, supra, p. 147.

(٢) محمد حسنين هيكل، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(3) BRIERE, Claire et Carre, Olivier, op. cit., supra, p. 15.

السياسة المعلنة للإخوان، ويقع جانب كبير من المسئولية عن هذا العنف الدينى على عاتق كل من عبدالناصر والسادات ولايبرأ من ذلك النظام الحالى أيضاً.

وكان السادات يستغل الدين، ويظهر بمظهر البطل الإسلامى وحامي الأخلاق، وكان يظهر دائما فى التليفزيون وهو يصلى، وبهذا السلوك تحالف مع الإخوان المسلمين، وظاهر سياستهم فى أسلمة مصر، وكان ذلك من أجل التصدى للسياسات الماركسية ومواجهتها.

وعلاوة على ذلك، فإن السادات أمر رئيس البرلمان (مجلس الشعب) الدكتور صوفى أبو طالب، بالتحقق من كون التشريع كله موافقا للشريعة التى يجب أن تنطبق على غير المسلمين مثلما تنطبق على المسلمين، وتنطبق على الأجانب انطباقها على المصريين.

وهكذا تحالف السادات مع الإخوان المسلمين من أجل الحفاظ على بقائه فى كرسى الحكم، ومنحهم عددا كبيرا من التنازلات والامتيازات على الصعيد الإسلامى الدينى، ونجحت هذه القوى الإسلامية الدينية الجديدة فى التغلغل إلى درجة كبيرة فى المؤسسات العلمانية نجاحا غير مسبوق، فأصبحت تجثم فى الإدارة الحكومية والأحزاب السياسية والجامعات والنقابات المهنية، بل وحتى فى قوات الأمن وأصبح الدين هو القوة السياسية الوحيدة، وكان هذا يعنى أن التوازن الدقيق بين المتدين والعلمانى، وهو توازن تم الحفاظ عليه ردحا طويلا من الزمن، وإن كان ذلك قد اعترضته الصعاب، قد أصبح آنئذ يميل إلى الدين ويتجه لصالح الإسلاميين، ومن سخرية القدر أن السادات الذى كان يعضد نظاما دينيا ويتودد إلى الأصوليين الإسلاميين حلفائه السياسيين قد اغتيل فى عرض عسكرى فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ على يد حلفائه الأصوليين.

هكذا انبث الإخوان المسلمون والإسلاميون وتغلغلوا فى اتحادات الطلاب ونوادى المعلمين ولم يضيعوا وقتا فى فرض سيطرتهم وهيمنتهم عليها بتعضيد مادى ومعنوى من النظام، وطردوا الناصريين والماركسيين والمسيحيين.

عدا أن التوسع الذى لا يقاوم من جانب التيار الإسلامى فى النقابات المهنية لم يبدأ بصفة خاصة إلا ابتداء من عامى ١٩٨٤ و ١٩٨٥ ولاسيما فى النقابات الأكثر

تأثيرا: ففى نقابة الأطباء حصل الإسلاميون على ٣٩,٥٪ من الأصوات، وفى نقابة المهندسين فازوا بـ٥٤ مقعدا من ٦١ فى انتخابات ١٩٨٧، وحتى فى نقابة الصيادلة حيث يشكل الأقباط نحو ٦٠٪ من ممارسى المهنة استطاع التيار الإسلامى تحقيق الفوز لمرشحيه[١].

وبالإضافة إلى ذلك فإن المؤسسات التى تستند إلى الإسلام وتنتسب إليه وإلى تطبيق الشريعة قد ظهرت فى مصر فى السبعينيات[٢]، غير أن بداية الثمانينيات قد شهدت تحولا فى الجدل القائم حول هذه المؤسسات بحيث اكتسب المضمون الذى يحمله اليوم فى نطاق احتدام المنافسة بين الفلسفتين الاقتصاديتين المتزاحمتين على المسرح المصرى فى مجال الأساليب والممارسات الاقتصادية.

وأما النقاش الدائر حول الاقتصاد الإسلامى والربا، فهو أيضاً نقاش يتعلق بالإسلام «الرسمى»، وتشترك جميع الطبقات الهرمية (الهيراركية الإدارية) المصرية فى الجدل القائم حول المؤسسات المالية الإسلامية وتمدها مباشرة بكفالة سلطتها الدينية[٣]. وقد تغلغل التيار الإسلامى فى النظام المصرفى أيضاً فبرز بنك فيصل الإسلامى الذى تأسس عام ١٩٧٧ والمصرف الإسلامى الدولى للتجارة والتنمية الذى أنشئ عام ١٩٨٠، بالإضافة إلى مجموعة الفروع الإسلامية التى تم افتتاحها بواسطة عدد من البنوك المصرية، سواء أكانت من البنوك المؤممة أم الخاصة فى الثمانينيات، ومن بين تلك البنوك بنك مصر وبنك القاهرة وبنك الإسكندرية[٤].

كما تسلل بعض الإسلاميين إلى الجيش والمؤسسات الأمنية الأخرى، وينبغى ألا ننسى أن ضباطا ينتمون إلى الجماعات الإسلامية مثل خالد الإسلامبولى وعبود الزمر، كانو من الضباط المنفذين لعملية اغتيال السادات، وكان أولهما ملازما فى المدفعية، وله أقارب عديدون من الضباط ذوى الرتب الأعلى، أما الثانى فكان من كبار ضباط سلاح المخابرات الحربية، وهو ابن أخ لواء لقى مصرعه أثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣.

---

(1) ROUSSILLON, Alain, Entre al - jihâad et al - Rayyaân: Phénoménologie de l'islamisme égyptien, op. cit., supra, pp. 29 - 30.

(2) RYCX, Jean - François, Islam et régyulation financiére: Banque et sociétés islamiques d'investissements, le cas égyptien, Le Caire, CEDES, 1987.

(3) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 36.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧.

وقد قام السادات بترحيل مراسل صحيفة لوموند فى القاهرة، السيد/ جان بييربيرونسيا هيجوز، بدعوى أنه كان ينشر أنباء كاذبة، وكان من «أكذبها» وجود أصوليين فى قلب الجيش، مع أن ذلك قد ثبت بالفعل عندما حدثت مأساة عرض النصر العسكرى حيث قتل السادات، القائد الأعلى للقوات المسلحة، بيد جنوده[١].

وينبغى أن نذكر بأنه منذ ارتقاء الرئيس حسنى مبارك لكرسى الحكم فى مصر عقب اغتيال السادات الذى حدث فى ٦ أكتوبر ١٩٨١، لم يتوقف بالقدر الكافى نمو تغلغل الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية فى الجهاز الحكومى.

وقد كان ثمة تسامح من جانب الحكومة فيما يختص بأنشطة الجماعات الاسلامية السياسية التى لم يسمح لها بتكوين أحزاب، أما حزب العمل الاشتراكى فقد أدخل تعديلا على برنامجه السياسى لكى يصبح فى واقع الأمر حزبا إسلاميا، شارك فى الانتخابات التشريعية عامى ١٩٨٧ و ١٩٩٠ تحت شعار «الإسلام هو الحل» بعد أن عقد تحالفا انتخابيا مع جماعة الإخوان المسلمين[٢].

وعلى الرغم من أن نظام الرئيس حسنى مبارك لا يعترف بالإخوان المسلمين كحزب مكون على نحو قانونى، فإنه لايقف ضد وجود جماعة برلمانية تمثل هؤلاء، وعلى نفس النمط فإن نظام مبارك لايسمح بوجود حزب إسلامى، غير أنه لايعترض على قيام حزب موجود فعلا بإدخال تعديل راديكالى فى برنامجه السياسى، الذى كان قد صرح له أصلا بالتكوين على أساسه، لكى يتحول ذلك الحزب إلى حزب إسلامى، وهكذا نجد أن النظام الذى يحظر قانونا أن تتشكل الجماعات الإسلامية فى صورة حزب سياسى، يتقبل مع ذلك ممارستها لأنشطتها ويصرح لممثليها بأن يرشحوا أنفسهم كنواب فى البرلمان (مجلس الشعب) تحت ستار أحزاب سياسية قائمة رسميا.

ونكتفى هنا بأن نعيد إلى الأذهان أن ظهور الجماعات الإسلامية منذ نهاية

---

(1) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, Le Radeau de Mahomet, op. cit., supra, p. 162; Le Monde, éditions des 5 - 6 - 7 et 8 septembre 1981.

(2) Dessoiki, All E. Hillal, l'évolution politique de l'Egypte: pluralisne démocratique ou néo - autoritarisme, Monde Arabe, Egypte 1990, La Documentation Française, Paris, 1990, No. 127, Janvier - Février mars 1990, p. 10.

السبعينيات يرجع مرده إلى سلوك الرئيس السادات الذى شجعهم على أن يحصلوا على قدر من الشرعية التى من خلالها استطاعوا إبداء الاحتجاج السياسى، وفى المقابل اتخذ نظام حسنى مبارك فى مواجهة تلك الجماعات الإسلامية استراتيجية متعددة الأجنحة، تتألف فى أحد جوانبها من نقل أنشطتهم على نحو يربطهم بالحياة السياسية، ومن جانب آخر تنطوى على اللجوء إلى العنف ضد الذين شهروا السلاح من بينهم ضد ممثلى النظام، وهو ما يعنى بعبارة أخرى اتخاذ العنف فقط عندما تهدد هذه الجماعات الإسلامية النظام بالخطر، وكان هذا هو الوضع تجاه الراديكاليين الإسلاميين الذين هاجموا وزيرى الداخلية السابقين: حسن أبو باشا ونبوى إسماعيل، ورئيس تحرير مجلة المصور - وهى مجلة قومية - السيد/ مكرم محمد أحمد رأس الاتجاه العلمانى، وتجاه قتلة رئيس مجلس الشعب الدكتور رفعت المحجوب، ففى هذه الحالات فقط كان رد فعل نظام حسنى مبارك هو إحالة الراديكاليين الإسلاميين إلى القضاء[١].

وقد اتبعت السلطات المصرية منذ عام ١٩٨٢ تجاه الراديكاليين الإسلاميين سياسة يمكن أن توصف بسياسة «الجزرة والعصا»[٢] . ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد ما يوجهه نظام مبارك من علامات الطمأنة أحيانا تجاه الراديكاليين الإسلاميين، والتي لم يكن أقلها الأحكام المتميزة بالرأفة النسبية فى بعض الدعاوى والإجراءات القضائية المقامة ضد المنتمين إلى منظمات الجهاد الإسلامية، كما كانت تبرئة محكمة أمن الدولة للشيخ عمر عبدالرحمن المرشد الروحي لهذه المنظمة الإسلامية دليلا له مغزاه الخاص على رغبة السلطة فى تجنب المواجهة مع هذه الجماعات الإسلامية[٣].

وكانت محكمة أمن الدولة العليا قد أدانت المرشد الروحى لحركة الجهاد الإسلامية، الشيخ عمر عبدالرحمن، وكذا ثلاثمائة من أتباعها، الذين اتهموا بارتكاب جنايات قتل واعتداءات يعاقب عليها القانون بالإعدام، ولكن تم إطلاق سراح الشيخ عبدالرحمن وكذا مائة وخمسة وسبعين من المتهمين، أما الباقون فقد حكم عليهم بأحكام مخففة تتراوح ما بين السجن ثلاث سنوات وسبع سنوات[٤]،

(١) المرجع السابق ص ١٢ .

(2) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 19.

(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٤) طارق المهداوى مرجع سابق ص ١٥٥ .

وهذا يعنى أن نظام مبارك لايسعى إلى المواجهة بطريقته وأساليبه المعتادة لمعارضة التغلغل فى النقابات المهنية (الأطباء والمهندسين والمعلمين ..... إلخ) من جانب الإسلاميين، وبذلك ترك الباب مفتوحا أمام الحوار والتقبل فيما بين النظام والإسلاميين[1].

امتداد الحركة الأصولية فى البلدان العربية الأخرى وإلى أوروبا

مع السبعينيات امتد الإسلام السياسى وانتشر كموجة عميقة فى كافة أرجاء العالم الإسلامى، وظهرت ثمة مجموعة ملحوظة من المشروعات والمطالبات بل وطرق التنفيذ، وينبغى ألا ننسى أنه فى مصر، الأرض التى شهدت مولد الإسلامية المعاصرة، ولدت الحركة الأصولية مع الموجة الإسلامية الأولى للإخوان المسلمين، ولم يعد ثمة بلد عربى واحد تقريبا ليست لديه مشكلة على نحو أو آخر مع «الإخوان المسلمين»[1].

وقد اضطر عدد كبير من الإخوان، تحت وطأة القصاص والردع اللذين مارسهما عبدالناصر ضدهم، إلى اللجوء إلى المملكة العربية السعودية والكويت، ولحق بهم إخوان سوريون ابتداء من عام ١٩٦٣ فرارا من الاضطهاد البعثى لهم، واستقبلت جماعة الإخوان المسلمين فى الكويت أولئك الذين لجأوا إليها من الإخوان المصريين والسوريين، بل والعراقيين ممن كان مصيرهم النفى والإبعاد، وولد مركز للتفكير السياسى الإسلامى المجاهد فى الدول البترولية بشبه الجزيرة العربية حيث ولدت الحركة الأصولية التى شهدناها منذ السبعينيات، واكتسبت دولا لم تتأثر من قبل إلا قليلا بحركة الإخوان المسلمين: كالمغرب وتونس والسعودية والأردن والسودان وقطر واليمن، ومن هنا اكتسبت حركة الإخوان ذلك الطابع الدولى العضوى الذى كان مركزه مصريا فى القاهرة والخليج معا.

ويبدو أن الأفرع المصرية والعراقية واليمنية والكويتية والقطرية والإماراتية

(1) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 20.

(2) CARRE, llivier et MICHAUD Gérard, Les Fréres Musulmans, op. cit., supra, p. 207; Balta, L'lslam dans le monde, Le Monde Editions, Paris, p. 172.

والسورية والسودانية تعتمد اعتمادا كبيرا على إدارة عامة يمسك زمامها المرشد العام في القاهرة والقرضاوى فى قطر وخليفة فى عمان، وبعبارة أخرى فإن جماعة الإخوان المسلمين فى مصر لها فروع وخلايا فى كل البلاد العربية، وأيضاً فى إيران وباكستان وأندونيسيا وسريلانكا (سيلان)[1]، وأصبحنا اليوم نجد جماعة الإخوان مبثوثة فى كل مكان فى العالم حتى فى الغرب، وأصبح المسلمون يتبعونها كما هى الحال فى المافيا لدى الصقليين، وهم وإن فقدوا وحدتهم الأولى فقد أصبحوا كالملح فى الخبز[2].

وإلى جانب اغتيال أنور السادات، كان أعظم نجاح لتلاميذ الإخوان المسلمين يتمثل فى الثورة الإسلامية فى إيران التى كان الخومينى، أحد مديرى القسم الفارسى للإخوان، زعيماً لها[3].

وفى جميع الدول العربية، ما عدا سوريا، تمثل الحركة الإسلامية جماعة ضغط، يتراوح ثقلها بين القوة والضعف بين دولة وأخرى، ولكنها فى جميع الأحوال آخذة فى النمو. وفى مصر، حيث كان الضغط متقبلا وموضع تساهل فى البداية، نجد أن الإخوان يعتبرون بالتأكيد هم الأقوى كجماعة ضاغطة[4]، وتأتى بعد مصر فى هذا المضمار الجزائر ثم الأردن والسودان والكويت وقطر واليمن حيث تعبر جماعات الضغط هذه عن أفكارها بقوة، ويعتبر الإخوان المسلمون فى مصر نموذجا للعمل أمام جماعات الضغط تلك، ويشارك الإخوان المسلمون فى السلطة مشاركة فعالة فى كل من السودان والأردن ويلقون الدعم من الإخوان المصريين، أما فى الكويت فإن ثمة إخوانا يشاركون كأشخاص، فى البرلمان والوزارات، وهناك منهم أيضاً فى قطر مع وجود شخصيات مصرية من بينها على الأخص القرضاوى، وأخيراً فإن اليمن هى

---

(1) WILBER, D.N., U. A. R., Egypt, its People, its society, its Culture, Hraf Press, New Haven, 1970, pp. 167 - 168.

وأيضاً: حسن أبو باشا: مذكرات حسن أبو باشا، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٠،ص٨١ . ويلاحظ أن حسن أبو باشا كان وزيرا للداخلية فى مصر من يناير ١٩٨٢ حتى نوفمبر ١٩٨٦ وقد نجا من محاولة اغتيال دبرت ضده بواسطة الجماعات الإسلامية فى ٥ مايو ١٩٨٧.

(2) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierrem Le radeau de Mahomet, op. cit., supra, p. 61.

(٣) المرجع السابق ص ٦٢ .

(4) CARRE, Olivier et Michaudm Gérard, op. cit., supra, p. 211; BALTA, Paul, op. cit., supra, pp. 127 - 129; 142 - 154, 176 - 179 et 197.

أيضـاً يجب أن تعـتبر بلا شـك ضمن الدول الـتى يشارك الإخـوان فى توجيـه أمور السياسة فيها.

أما فى الجزائر فقد كانـت جبهة الإنقاذ الإسلامية التى يعتبـر كل من عباس مدنى، وهو من المتخـصصين فى علم الاجتماع، وعـلى بلقاسى الداعية الـصاخب من باب لعويد، من قادتها الرئيـسيين، تعتبر حركة أصولية بالمعنى البـحت للفظة، ويرى مدنى أن «الإسلام هو الذى حـررنا من روما بالأمس، وهو اليـوم دليلنا الوحيد إلـى التحرر من الدسائس والمكائد الفكرية الغربية»[1].

وكذلك يلعب الإخوان المسلمون فى المـغرب دور الجماعة الضاغطة، وفى تونس نجدهم هـم الأفضل تنـظيما بمـا لايقاس وهم الأقـوى والأكثر خبـرة، ووفقا لما يـقوله رئيسـهم راشد غنـوشى: «إن الإسلام يجـب ألا يغلق علـيه فيحـبس فى المسـاجد بل يجـب أن يحكـم ويتسلـط فى جمـيع مجـالات الحياة الـيومية فـى البلاد»، وقـد كان الغنوشى فى ماضيه كمناضل هو ممثل الإخوان المسلمين فى تونس بلاشك.

أما فى لبنان، فيشـكل الإخوان جماعة ضغط معتدلة فى ظل أوضـاع سياسية بالغة الصعوبة ولاسيما بعد الحرب الأهلية، وفى البحرين يلعب حزب التحرير الإسلامى المحلى منذ بضع سنوات دورا سياسياً هاماً[2].

وفى العراق، يشكل الإخوان العراقيون، المدعومون من السلطات السعودية، جبهة ثورة إسلامية مع حزب الـدعوة السرى، وهو حزب شيعى قوى للغـاية مرتبط بإيران وحركة أمل فى لبنان[3].

أما عن مركز المملكـة العربية السعودية فى كل هذه الحركة الأصـولية، فهو مركز هام جداً، ففى عام ١٩٦٢ تم إنشاء رابطة العالم الإسلامى بدعم من السعوديين الذين يسـيطرون عـليهـا، وكان هدفـها التـصدى لـتصاعـد الماركسـية والاشتـراكية وأيـضاً الناصـرية فى ذلك الحـين، وتخصـص السعوديـة مبالغ طـائلة لبـناء المساجـد وتمويل الروابط الإسـلامية، وتسـعى لتشـجيع الأسلمـة فى كل العـالم، ولكن مـع تجنب أى قـلاقل سـياسـية، ولـكن ثـمة خـطرا يـواجه الـسـعوديـين مـن منـافسـة الإيرانـيين

---

(1) L'Islam dans le monde, op. sit., supra, p. 15.

(2) CARRE et MICHAUD, op. cit, supaa, p. 212.

(3) Ibid., p. 213; ETIENNE, Bruno, op. cit., supra, pp. 210 - 252.

والعراقيين[١]، ومع ذلك فإنه على الرغم من وجود رأى شائع لا يريد أن يكون لجماعة الإخوان المسلمين وجود فى السعودية، فثمة مجموعة إسلامية مكونة من الإخوان المصريين والسوريين والعراقيين استقرت هناك منذ مدة طويلة[٢]، وبالإضافة إلى ذلك فإن ثمة نواة من الإخوان ذات ميول أشد راديكالية من هذه الشخصيات، قائمة منذ عام ١٩٧٥ فى جماعة الرياض، وما كان اقتحام المسجد الحرام فى مكة عنوة واحتلاله أثناء الحج عام ١٩٧٩ بواسطة مئات من المجاهدين الإسلاميين إلا برهانا على وجود هذه الحركة الأصولية فى السعودية، وفى تحقيق قام به الصحفى رينيه بكمان[٣] عن تمويل الحركات الأصولية فى أرجاء العالم، توصل إلى أن السعودية هى التى تمول هذه الحركات فى العالم كله.

وقد أصبح الجهاز السعودى اليوم، الظاهر منه والخفى، مدربا تدريبا جيدا ولاتنقصه الحنكة، وأصبحت الرياض، بفضل مقدراتها المالية، تسيطر على كافة المنظمات الإسلامية العالمية، ومنظمة المؤتمر الإسلامى، والاتحاد الدولى للبعثات الإسلامية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكوISDSCO) والمجلس الأعلى للمساجد.

ولقد فرض السعوديون، فى كل مكان، اتجاهاتهم دون ضجيج[٤]، وكانت السعودية مثلا هى رئيسة «لجنة العمل ضد سلمان رشدى» التى ضمت ممثلى كافة الاتحادات السعودية ـ الباكستانية التى طالبت فى أكتوبر ١٩٨٨، أى بعد فتوى الإمام الخومينى بإهدار دم رشدى بثلاثة أشهر، بسبب كتاب «آيات شيطانية» وحظره فى بريطانيا.

ويستغرب «بكمان» موقف واشنطن، التى تحمى كلا من السعودية وباكستان، كما

---

(1) L'Islam dans le monde , op.cit., supra, p. 330.

وأيضاً محمد حسنين هيكل، المرجع السابق له ص١٤٣ وص ١٣٥

(2) CARRE, Olivier et MICHAUD, Gérard, op. cit., supra, p. 212.

(3) BACKMANN, René, "Les circuits secrets des pétrodollars - Islam - Les finances de l'intégrisme" Le nouvel observateur, Paris, Ed - décembre 19 - 25 Juillet 1990, pp. 4 - 10; Sadate, Jehane, Une Femme d'Egypte, Presses de la Renaissance, liver de poche, Paris, 1987, p. 589;

وكذلك: د. رفعت السعيد: صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين «القاهرة ١٩٩٠ ص ٤٣ (الناشر غير مذكور) وكذلك صحيفة الأهالى الأسبوعية القاهرة العدد ٣٤٦ فى ٢٥ مايو ١٩٨٨ (مقالة بقلم الدكتور/ رفعت السعيد).

(4) BACKMANN, René, op. cit., supra, p.9.

أنها مع ذلك خصم مفترض للإسلام الراديكالى، ويعرب أحد الدبلوماسيين العرب عن دهشته لأن الولايات المتحدة لم تسع إلى كبح جماح الاندفاع الدينى الذى يظهره الملك فهد وأمراؤه، بل هى على النقيض تدعو الإسلاميين إلى عقد مؤتمرات فى الجامعات، بل إن راشد غنوشى، قائد الاتجاه الإسلامى التونسى، قد استقبل فى واشنطن من قبل الإدارة الأمريكية، فماذا يريد الأمريكيون بالضبط؟ قد نفسر سلوكهم على أنهم لم يروا فيما يدعو إليه مدنى (قائد جبهة الإنقاذ الإسلامية فى الجزائر) أو ما قاله غنوشى إلا تقريظا لليبرالية الاقتصادية (الاقتصاد الحر) ونسوا ما تعلق بالشريعة، وعلى أية حال فهذا هو موقفهم مع السعوديين.

ولم تنج إسرائيل من انطلاقة الحركة الأصولية وتوسعها، وتحت شعار «الإسلام هو الحل» استطاع الإسلاميون الولوج إلى الحياة السياسية الإسرائيلية على نحو لافت للنظر أثناء الانتخابات البلدية فى مارس ١٩٨٩، ولأول مرة قدموا بضع قوائم لتصويت ثلاثمائة ألف ناخب من العرب الإسرائيليين، وكانت النتائج تفوق ما تمنوه: ففى أم الفحم، وهى ثانية المدن العربية فى إسرائيل (بعد الناصرة)، سحقت كتلة الشيخ رائد المحاجنة قائمة الشيوعيين المرشحين بزعامة العمدة الذى انتهت ولايته، كما حل الإسلاميون المتشددون محل المسلمين المعتدلين فى أربع قرى، وما من شك أن نجاحهم يعزى إلى تطور حدث فى اتجاهات جماعة الناخبين وموقفهم إزاء الإسلام الأصولى، ويمكن أن يتكرر هذا النجاح أيضاً فى الانتخابات التشريعية(١).

وقد انتشرت الحركات الأصولية وتكاثرت فى قارة آسيا من إسلام أباد حتى مانيلا، وكانت الجماعات الإسلامية دائما حساسة تجاه الوقائع والمناقشات التى تحرك العالم العربى وإيران و«الفسيفساء» التركية (تركيا ودول وسط آسيا الإسلامية)، وهكذا نجد أن انتصار الثورة الإسلامية فى إيران، وغزو القوات السوفيتية لأفغانستان فى عام ١٩٧٩، والدعوة إلى قتل سلمان رشدى التى أطلقها الخمينى عام ١٩٨٩ وإرسال القوات الأمريكية إلى السعودية عام ١٩٩٠، كل تلك الأحداث أثارت ردود فعل مسلسلة فى الحركات الإسلامية الآسيوية(٢).

وفى أفغانستان ثمة حزب «إسلامى» يمثل الحركة الأصولية وينادى بإقامة مجتمع

(1) L'Islam dans le monde, op. cit., supra, p. 196 (Article de Alain FRACHON).

(2) BALTA, Paul, L'Islam dans le monde, op. cit., supra, p. 264.

إسلامى، وفى الباكستان نجد أن أفضل هذه الحركات الأصـولية تنظيما وأكثرها نشاطا ما يسمى «جماعة إسلام» وهى التكتل الإسلامى الذى يسيطر عليه السنيون الوهابيون الذين توفى زعيمهم «أبو الأعلى المودودى» عام ١٩٧٩، وقد وطد الجنرال ضياء الحق الشـريعة عام ١٩٧٧، وأعـلن أن «البـلاد قائمة عـلى أساس الإسـلام وأن أية مذهبـية أخرى إنما هى غريـبة عنها، وليست ثمـة ديمقراطية فى الإسلام»، وفى بـلدان آسيوية أخرى أيضاً كـأندونيسيا وماليـزيا والفلبين نجد الحـركات الأصولية الإسلامية نـشيطة للغاية.

وأخيرا فـإن أمريكا لم تـنج من الحركات الأصـولية، وقد احـتل المسلمـون السود الصدارة فى الأحداث الجـارية فى الستينيات بمـطالبهم الداعية إلـى المساواة، وأصبح الملاكم الأسود الـشهير كاسيـوس كلاى ـ محمد علـى كلاى ـ وانضم إلى المسـلمين السود، وفى عام ١٩٦٣ قام مالكوم إكس الذى كان يـدعى أصلا (مالكوم ليتل) بالحج إلى مكة واتخـذ لنفسه اسم الحاج مالك الـشباز، وشجب الحركات التـى لاتقوم على العنف داعيا إلى نوع من الحـرب المقدسة ومطالبا بإقليم مستقل وقـام بتأسيس منظمة الوحدة الأفريقية ـ الأمريكية، ومنذ الثمانيـنيات أخذ المسلمون السود يضاعفون إنشاء المساجد ويدعون إلى إسلام راديكالى.

تعديات الإخوان المسلمين على الحقوق الأساسية للأقباط

إن جماعة الإخوان المسلمين ترفض فكرة الوحـدة الوطنية بين الأقباط والمسلمين، تلـك الوحدة الـتى يـرى أعضاء الجـماعة أنـها تؤدى إلـى تطفـل ديانـة أهل الكـتاب وتدخلها فى ديانة الرسول التى هى الديـن الوحيد الحق، كما يرون أن وجود موظفين أقباط فى الإدارة الحكومية يمثل ظلما للإسلام ورفضاً له(١).

وينبغـى ألا ننسى أن جماعة الإخـوان المسلمين كانت مـنذ البداية خصمـاً للأقباط ومصـدرا لمتاعب ومـنازعات طائـفية، وأنهـا لا تؤيد المقـولة الشهـيرة بوحدة الـهلال والصليب. وتـنتهج جماعة الإخوان سياسـة التخويف والإرهاب ضد غير المـسلمين وسنذكر فيما يلى بعض الأمثلة التى كانت لها نتائجها الخطيرة الضارة.

(١) محمد الغزالى: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة ١٩٥٣ - ١٩٥٤، ص ١٨ وأيضاً رفعت السعيد مرجع سابق ص ١٦٧.

فقد قام اثنان من الإخـوان المسلمين فى ٢٢ مارس ١٩٤٨ باغتيال رئـيس محكمة الجنايات، أحمد بك الخازندار الذى كان قد أصـدر حكما ضد أحد أعضاء الجماعة، ومن بين الاغـتيالات الأخرى التى ارتكبـها الإخوان نذكر اغتيال رئـيس وزراء مصر الأسبق أحـمد ماهر بـاشا الذى أعلن الحـرب ضد ألمانيا الـنازية عام ١٩٤٥، واغـتيال وزير المالية الأسبق أمين عثمان باشا.

وفـى ٢٠ يـونيو ١٩٤٨ أُحرق الحـى اليهـودى فـى القـاهـرة بصورة جنائـية، ثم أعقـب ذلك فـى ١٩ يوليو ١٩٤٨ حدوث انفجاريـن كبيرين فـى محلات شيكوريل وأوركـو التـى كـان بعـض اليـهود يـملـكونـها، ثـم أعقبـت ذلك سـلسـلة مـن الانفجـارات فى شـوارع العاصمـة وفى محلات أخرى يمـتلكهـا اليهود فـى قلب القـاهرة: محـلات بنزايون وجاتـينيو وشركـة التلغراف ماركونى وعشرات المحلات والمـنازل الخـاصة باليهـود[1].

وقد كان الهدف من كل هذه الجرائم والتعديات والانفجارات والاعتداءات التى ارتكبت ضد اليهود هو بث الرعب فى جالـيتهم وإجبارهم على ترك البلاد وإلا ظلوا يعيـشون فى جو من القـلق والتقلب والخـوف وانعدام الأمان، وهذا ما حـدث فعلا، فقد أعقـب هذه التعديات أن أقدمت الجـالية اليهودية الـكبيرة التى كانت تـعيش فى مصر على مغادرة البلاد إنقاذا لحياة أبنائها من الخطر.

وفى عام ١٩٥٠ صدر كتاب شجاع قوى فى مصر باللـغة العربية من تأليف طبيب قبطى لامع[2]، قام فيـه بإحصاء مـختلف الأسـاليب التـمييزيـة والممارسات الـظالمة الأخرى ضد الأقـباط، فمن ذلـك أن الكنيـسة القبـطية فى الـزقازيق أحرقـت فى ٢٧ مارس ١٩٤٨ على يـد جماعة الإخوان المسلمـين، فى الوقت الذى كان فيـه المؤمنون يشرعون فى الصلاة، وقد أعقبت هذه الحادثة سلسلة من المظاهرات التى تردد هتافات معادية للمسيحيين وتتميز بشعارات ضد الأقباط مثل: «اليوم يوم الصهيونية وغداً يوم المسيحية، اليوم السبت وغداً الأحد».

وقد تعرضت كنائس أخرى للإحراق أو السلـب والنهب فى مدينتى الإسكندرية (حى الحضرة) وجرجا فى الصعيد.

---

(١) المرجع السابق من ص ٢٠٢ إلى ٢١١.

(٢) د. زغيب ميخائيل ص ١١٣ إلى ١١٥.

وفى ٤ ينايـر ١٩٥٢ وقعت حادثة إحراق الـكنيسة القـبطية فى السـويس، وكانت حادثة مشئومة بشعة نتج عنها وفاة عدة أقباط على نحو يتسم بأقصى قدر من البربرية، وكان ارتكاب الإخوان المسلـمين لهذه الجريمة، التى أفلتت مـن العقاب، على مرأى ومسمع من السلطات، وكان ذنب الضحايا الوحـيد أنهم مسيحيون. وننقل فى ملحق الكتاب ترجمة لمـقالة نشرت فى القاهرة فى يناير ١٩٥٢ بمنـاسبة حادث الحريق الذى أشرنا إليه(١)، وقد علـق كاتب المقـالة «نظيـر جيد»، بشجـاعة على اغـتيال المواطـنين المسيحيين الذين أحرقوا أحياء داخل كنـيستهم، ومما يجدر ذكره أن كاتب المقالة دخل الدير بعد وقت قليل من هذه الحادثة الحزينة التى شجبها فى عنف، وترهـب فى وادى النطـرون عام ١٩٥٤، ثم انتخب عـام ١٩٧١ بابا وبطريـرك الإسكندرية باسـم شنودة الثالث، والذى عرف بعد بضع سنوات، فى العالم كله، بأنه الرجل الذى عرف كيف يقف أمام السادات ويقاومه.

وقد بدأت الاعـتداءات على الـكنائس الـقبطية بـعد تولى الـسادات السلـطة عام ١٩٧٠ بقليل، ففى عـام ١٩٧٢ أحرقت الكنيسة القبطية فـى الخانكة، إحدى ضواحى القاهرة، ومن الجدير بالـذكر أيضاً أن تلك الكنيسة لم تبن من جـديد أبدا على الرغم من المحاولات العديدة التى بذلت فى هذا الشأن حتى يومنا هذا.

وتفـاقمت الأمـور بعد ذلـك إلى درجة أن الاضطـهاد أصبـح فى صورة أعـمال بربريـة يرتكبـها الأصوليـون من اغتيال لـرجال الدين والـعلمانـيين علـى حد سواء، وتفجير القنابل أو محاولات تفجيرها فى الكنائس والمحلات(٢) وكان المحرض على كل هذه الأفعال العدوانية هو أعلى السلطات فى الحركات الأصولية.

ويرى بعض الـكتاب(٣) أن الجمـاعات الإسلاميـة المتعصـبة قد استـغلت الفـقر وأوجه عدم المساواة السائدة لإظهار إفلاس النمـاذج الاقتصادية الاجتماعية المستوردة (من فكر ليبرالى حر أو اشتراكى أو ماركسى) وللدعوة إلى ما يرونه فى أعينهم طريق

---

(١) نظير جيد: حول جريـمة السويس، مجلة مدارس الأحد، القاهرة، ينـاير ١٩٥٢، العدد الأول، السنة السادسة الصفحات من ١ إلى ٥ (انظر الملحق).

(2) Perocel - Hugoz, Jean - Piere, op. cit, supra, p. 157; voir aussi du même auteur l'article dans le journal parisien "Le Monde", 25 mars 1979.

(3) CANNVER, Christian, Les Codtes, éd. Bepols, Belgique, 1990, pp, 51, 168.

الخلاص الوحيد ألا وهـو التطبيق الكامـل لمبادئ الإسلام التى هى فضـلا عن كونها ـ ديانة، فإنها أيضاً مـشروع للحضارة الكلية، وقد أعطاهم مثـال الثورة الإيرانية فى عام ١٩٧٨ تضخيما لعملهم، وترجموا ذلك بالأخـص فى سلسلة من الهجمات المفاجئة المسلحة التى لا تنتهى ضد الأقباط ورسائل التـهديد بالقتل ومحاولات تفجير القنابل وحرق الكنائس ومـنها حرق الكنيسة المهيـبة للعذراء مريم المعروفة باسـم الدمشيرية فى الـقاهـرة والتـى ترجع إلـى القـرن التاسـع الميـلادى، والقـتل التـعسـفى، وهـتك الأعراض، والاختطاف، وعمليات التحويل القسرى إلى الإسلام، والاغتيالات، وبلغ ذلك ذروته عـام ١٩٨١ فى المواجهات الدمـوية الحرجة بين الأقـباط والمسلميـن التى حدثت فى مايـو ويونيو من ذلك العام فـى حى الزاوية الحمراء، أحد الأحيـاء الفقيرة فى الـقاهرة، حيـث قتل ٣٥ شـخصا مـنهم ٢٥ مـن الأقباط وأحرقـت ثلاث كنـائس وعشرات المحلات التى نهبت والتى يملكها الأقباط.

وعندما تولى الرئيس حسنى مبارك الـسلطة فى أكتوبر ١٩٨١، لم يحظ الأقباط إلا بفتـرة هدنة قصـيرة إذ لم يتـأخر الإسلاميـون فى العودة إلـى العمل، مـن اعتداءات وأعمال تـخريبيـة وحوادث إحراق جنـائية ارتكـبت فى عيـد القيامـة عام ١٩٨٤ فى محافظة الفـيوم (التى تقع على بعد ١٠٠ كيـلو متر غرب القاهرة) بواسطـة المتطرفين الذين اتـخذوا أهدافا لهـم شخصيات وتجـارا من الأقباط فى مـدينة الفيـوم، وكذلك أحرقوا دارا للسينما كانت تنوى عرض فيلـم عن حياة المسيح، وأحرقوا مكتبة ومحلا كان يعـرض صلبانـا وصورا مقدسة مـسيحيـة، فضلا عن إحراق سـيارات يملـكها أقباط[1].

وتكاثرت هذه الهجـمات التخريبية والاعتداءات ضد الأقبـاط شهرا بعد آخر فى مختـلف المدن المصـرية ومن بينـها على سـبيل المثـال: مدينة سوهـاج (التى تبـعد عن القاهرة ٤٥٠ كيـلو مترا جنوبا) وأسيوط (وتـقع إلى جنوب القاهرة عـلى مسافة ٣٠٠ كيلـو متر) وبنـى سويف (على بـعد ١١٥ كيلـو مترا جنوب الـقاهرة) وعيـن شمس (إحدى ضواحى القاهرة) وببا (جنوب القاهرة على بعد ١٤٥ كيلو مترا) إلخ.

وفى جـميع هذه المـدن كان الأقبـاط، كما هـى الحال دائما، هـم الضحـايا دون أن

(1) Reportage d'A;exandre BUCCIANTI, Le Monde, 9 mai 1984.

يكون ثمة إثارة من جانبهم(١)، وكما يذكر رئيس تحرير الصحيفة الأسبوعية «وطنى» القبطية أنطون سيدهم(٢): «لايمر شهر دون أن تقع أحداث تخريبية واعتداءات ضد الأقباط وتجاراتهم وممتلكاتهم وكنائسهم».

وهناك وقائع معينة يجدر ذكرها، ففى ٢٦ نوفمبر ١٩٨٨ قتل الأصوليون الإسلاميون قسيساً قبطيا اسمه رويس فاخر، راعى كنيسة القديس يوحنا فى قرية الدونية التابعة لمدينة أبو تيج فى صعيد مصر، وكان ذلك لأنه رفض أن يذعن لما أمروه به من ألا يقيم صلاة القداس إلا يوم الأحد(٣).

وهناك وقائع أخرى جديرة بالذكر وقعت بعد ذلك، ومنها أنه فى ٣ مارس ١٩٩٠ نهب المتطرفون الإسلاميون ثلاث كنائس قبطية وأحرقوا العديد من الصيدليات والمحلات التى يملكها الأقباط فى مدينة أبى قرقاص بالمنيا فى صعيد مصر، وقد أصيب فى هذه الاعتداءات خمسة عشر قبطيا إصابات بليغة مات منهم خمسة متأثرين بجراحهم وقد لاحظت الصحافة المصرية أنه لم يحدث تدخل من أية سلطة لوضع حد لهذه المذبحة(٤).

وقد بلغ الرعب بالسكان الأقباط مبلغا شديدا حتى أن أكثر من عشرين عائلة قبطية اضطرت إلى الفرار من أماكن المذابح وباعت منازلها(٥)، ولا يكتفى المتطرفون بذلك السلب والنهب فقد أحسوا بالقوة لأنهم لم يتعرضوا للعقاب، فعاودوا الكرة بعد بضعة أسابيع فى مدينة سنورس بمحافظة الفيوم فى الصعيد(٦).

وبعد ذلك فى ٢٠ سبتمبر ١٩٩١ أحرق الأصوليون كنيستين قبطيتين ونهبوا العديد من المحلات التى يملكها المسيحيون فى أعقاب أحداث طائفية عنيفة وقعت فى حى إمبابة الشعبى فى القاهرة، وبالإضافة إلى ذلك كان هؤلاء الإسلاميون يقتحمون الشقق السكنية التى يسكنها الأقباط ويلقون بالسكان من النوافذ، ومن

(١) جريدة الوفد المصرية، ٥ مارس ١٩٨٧، الأهرام القاهرية اليومية الرسمية أيام ١٠، ١١، ١٣ مارس ١٩٨٧، الأهالى الأسبوعية القاهرية ٤ مارس ١٩٨٧ و ١٦ نوفمبر ١٩٨٨، وجريدة لوموند الفرنسية ٣ مارس ١٩٨٧.

(٢) مقالة منشورة باللغة العربية عن الاعتداءات الإجرامية ضد الأقباط، ٥ أبريل ١٩٨٧، ص١.

(٣) انظر الأسوشيتيدبرس ٢٩ نوفمبر ١٩٨٨.

(٤) الأهالى الأسبوعية القاهرية، ٧و ١٤ مارس ١٩٩٠: وطنى الأسبوعية القاهرية القبطية، ١١ و ١٨ مارس ١٩٩٠.

(٥) الأهالى، مرجع سابق ٢١ مارس ١٩٩٠.

(٦) الأهرام ٢٣ ابريل ١٩٩٠.

هؤلاء الذين ألقوهم زوجة وابنة قسيس قبطى[١]، ولم تتدخل قوات الشرطة إلا بعد ست ساعات من هذه الاعتداءات[٢].

وغنى عن الذكر أن نضيف أن المتطرفين الإسلاميين لهم السيطرة المطلقة فى العديد من مناطق البلاد، ولاسيما فى عين شمس، إحدى ضواحى القاهرة، حيث جعلوا القانون بيدهم ويهددون الأقباط ويطلبون الجزية ويرتكبون أعمال التخريب وينشرون الرعب[٣].

ولما لم يتم تقديم المعتدى إلى العدالة فقد نشأ فى المجتمع القبطى جو من الخوف وعدم الأمان والغم والقلق، ونحن لا نستطيع أن نؤيد الرأى الذى قال به بعض الكتاب من أن هذه الجماعات الإسلامية تستغل ما يوجد فى المجتمع المصرى من فقر وافتقار إلى المساواة، وتتخذ من ذلك سبيلا إلى إثبات أن طريق الخلاص الوحيد هو الإسلام، الحل الأمثل والأعلى لكل المشكلات، ولكننا نؤكد من خلال تتبع تاريخ أيديولوجية الأصولية الإسلامية أنها تستخدم سلاح الإسلام وتستفيد منه، وتحاول بأى ثمن أن تستولى على السلطة وتقيم جمهورية إسلامية على غرار النموذج الإيرانى، فى مصر على الأقل، فذلك هو الهدف الذى كان يسعى إليه حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين فى أواخر العشرينيات، وعادت مؤخرا تتردد فى شوارع القاهرة تلك الهتافات الشعبية التى كانت تسمع فى حقبة كان يظن أنها لن تعود: «غدا عيدنا وسيصبح النصارى كلابنا!»[٤].

تكوين الخلايا المتطرفة والراديكالية فى حضن حركة الإخوان المسلمين

منذ بداية السبعينيات ظهرت جماعات إسلامية راديكالية ونُظمت فى عدد من المساجد والجامعات وبصفة خاصة فى كليات العلوم والهندسة والطب والاقتصاد

---

(1) BUCCIANTI, Alexandre, "Violents incidents au Caire entre Musulmans et Chrétiens" Le Monde, 25 Septembre 1991.

الأهالى ٢٥ سبتمبر و٢ أكتوبر ١٩٩١ ص ٣، وطنى: مقالة لأنطوان سيدهم فى ٢٣ سبتمبر١٩٩١، نيويورك تايمز انترناشيونال، ٢٣ سبتمبر ١٩٩١.

(٢) الشعب ٢٤ سبتمبر ١٩٩١.

(٣) روز اليوسف، ١٩ ديسمبر ١٩٨٨ صفحات ١٥ إلى ١٨.

(4) CANNUER, Christian, op. cit., supra, p. 169; PERONCEL - HUGOZ, Jean - Plerre, op. cit., supra, p. 172.

والزراعة إلخ وجعلت لها مناطق نفوذ فى المساجد «غير الرسمية» فى ضواحى القاهرة وفى أسيوط والمنيا وسوهاج وجامعات الإسكندرية والفيوم وحلوان والزقازيق[١].

ولاتختلف هذه الجماعات فيما بينها إلا اختلافا ضئيلا من حيث التكوين الاجتماعى والهيكلى والنشاط المتمثل فى الميلشيات والتنظيم العسكرى، وهى تماثل بالطبيعة النشاط الإرهابى الموضوع جنبا إلى جنب أسلوب التنظيم السرى لدى جماعة الإخوان المسلمين[٢] وهى بذلك جماعات مستتبعة للإخوان المسلمين الذين كانت جماعتهم قد حظرت فى ١٩٥٤ ثم حظوا بالتسامح منذ عام ١٩٧١ من جانب أنور السادات ووضعوا تحت مسئولية محمد عثمان إسماعيل محافظ أسيوط حتى عام ١٩٨٢[٣]، وهذه الحركات الإسلامية الراديكالية تستوحى بالكامل أفكار الإخوان المسلمين[٤]، ويذكر بعض الكتاب أن فى مصر فى نهاية عام ١٩٨٠ ما يزيد على خمس وأربعين من الجماعات الإسلامية المتطرفة النشطة[٥] من بينها «الفرماويين والقطبيين والتوفيقيين والسماويين والخومينيين»[٦]، كما يمكن أيضاً أن نذكر فى هذا الصدد أيضاً الجماعات الإسلامية التى أنشئت فى مصر فى عام ١٩٧٢ بمبادرة من السادات والتى عهد بأمرها إلى محمد عثمان اسماعيل[٧] وأشهرها الجماعات المسئولة عن معظم أعمال العنف وهى منظمة التحرير الإسلامى والجماعة الإسلامية المعروفة باسم «التكفير والهجرة»، وجماعة «التوقف والتبين»، ومنظمة «الناجون من النار»، ومنظمة «الجهاد».

وقد أنشئت منظمة التحرير الإسلامى عام ١٩٧١ بواسطة صالح سرية وكان عضوا فى حزب التحرير الإسلامى الأردنى، ويعتبر سرية الذى أعدم فى عام ١٩٧٤ قطبا راديكاليا فى الإخوان المسلمين[٨]، أما جماعة التكفير والهجرة فقد أنشئت أيضاً

(1) Atlas Mondial de l'Islam activiste, La Table Ronde, Paris, 1991, p. 87.

(٢) المرجع السابق ص ٨٧.

(3) ETIENNE, Bruns, L'Islam radical, Hachette, 1987, p. 215.

(4) L'état des religions dans le monde, Ed La découverte/ Le Cert, Paris, 1987, p. 590 (article de paul Balta).

(٥) د. فرج فودة: النذير، الناشر دار مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٢.

(٦) د. فرج فودة: نكون أو لا نكون: الناشر دار مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص٣١.

(7) ETIENNE, Bruno, op. cit., supra, pp. 250 - 252.

(٨) المرجع السابق ص ٢٢٤.

عام ١٩٧١ على يد شكرى مصطفى بعد خروجه من السجن الذى قضى فيه سبع سنوات، وقد قامت هذه الجماعة بخطف وإعدام وزير الأوقاف الأسبق الشيخ محمد حسين الذهبى فى ٣ يوليو ١٩٧٧، وقد تقرر إعدام شكرى مصطفى فى نفس السنة.

أما جماعة «التوقف والتبين» الإسلامية المتطرفة فقد أنشئت عام ١٩٨٠ على يد محمد عبدالباقى، واشتهرت بهجماتها ضد الأقباط، وبتصريحاتها ضدهم باعتبارهم من غير المؤمنين، وكذلك بتصريحاتهم ضد الحكومات الإسلامية التى تسمح بإضفاء صفة الذميين عليهم فى حين أنه لايجوز ذلك عند تلك الجماعة.

عدا أن أكثر الجماعات القطبية تطرفا هى منظمة الجهاد، التى قامت فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ باغتيال الرئيس السادات، وبعد ذلك بيومين اجتاحت مركز قيادة الشرطة فى أسيوط، بصعيد مصر، وقد أنشئت هذه الجماعة سنتى ١٩٧٥ و ١٩٧٦، ثم تخصصت منذ عام ١٩٧٨ فى العمليات ضد المسيحيين، وكان ذلك أولا فى جنوب البلاد ثم فى المعقل الإسلامى فى أسيوط حيث توجد أقلية مسيحية قبطية هامة[١] ويعتبر محمد عبد السلام فرج هو مفكر هذه الجماعة، الذى ألف برنامج الحركة المتمثل فى كتابه (الفريضة الغائبة) وهو عبارة عن كتيب فى نحو خمسين صفحة يحمل منطق الجهاد ضد غير المؤمنين إلى الذروة، ونصوص الكتاب تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه سيد قطب، الذى لم يكن فى الواقع يدعو إلى العنف حتى يبلغ منتهاه[٢]. ومفتى الجهاد هو الداعية الشيخ الضرير عمر عبدالرحمن، الذى أصدر باعتباره المرشد الدينى والروحى لهذه الجماعة، الفتوى الآمرة باغتيال السادات، وقد شنق كل من محمد عبدالسلام فرج والمهندس عطا طايل حميدة والملازم خالد الاسلامبولى الذى كان يقود المهاجمين الذين اغتالوا السادات وضابط الاحتياط حسين عباس محمد، أما الشيخ عمر عبدالرحمن فقد أبرئ «لعدم كفاية الأدلة»، وفى هذه التبرئة[٣] مغزى له دلالة على أن السلطة لاترغب فى أن تجر البلاد إلى سلسلة من المزايدة على العنف[٤].

---

(1) Atlas mondial de l'Islam activiste, op. cit., supra, p. 89.

(2) ETIENNE, Vruno, op. cit., supra, p. 225. وأيضاً حسن أبو باشا، مرجع سابق، ص ٨٢ إلى ٨٨.

(3) Atlas mondial de l'islam activiste, op. cit., supra, p. 90.

(4) EOUSSILLON, Alain, "Entre al - jihâd et al - Rayyân: phenoménologie de l'islamisme=

ومنذ ذلك الحين ظلت منظمة الجهاد قائمة على نحو سرى ومع ذلك ففى سنتى ١٩٨٩، ١٩٩٠ اللتين واجهت فيهما موجة جديدة من القمع ردت بهجوم مضاد يقوم على موضوعات مختلفة وعلى أرض صلبة أكيدة، فى صورة عمليات ضد الأقباط فى محافظة أسيوط[١].

كما أن منظمة الجهاد هى التى تعزى إليها الهجمات التى شنت ضد الأقباط فى ٢٠ سبتمبر ١٩٩١ فى إمبابة، حيث أعلن أحد قادة الحركة بأنهم سيستمرون فى محاربة الأقباط ومنعهم من وضع الصور المقدسة والصلبان وإقامة الصلوات ولاسيما القداس يوم الجمعة[٢].

وقد قامت هذه الجماعات الإسلامية المتعصبة بتضخيم أنشطتها بسلسلة من الضربات العنيفة التى لا تنتهى ضد الأقباط بتفجير القنابل وحرق الكنائس (حيث أحرقت كنيستان فى ٢٠ سبتمبر ١٩٩١فى إمبابة)[٣]، وعمليات هتك الأعراض والسرقات والاختطاف التى تتبعها عمليات التحويل إلى الإسلام، وعمليات الاغتيال، والهدف النهائى لهذه الجماعات الإسلامية هو إعادة إقامة نظام الذمة، ويتمثل فى الحماية القانونية المعترف بها فى القانون القرآنى لأهل الذمة (من اليهود والنصارى)، ولكن نظام الذمة هذا يمثل وضعا دونيا لايمكن لمن يسرى عليه أن يحيا مرضياً بصورة معقولة فى إطار دولة حديثة، ويتعرض الذميون فى ظله لكل التقلبات الناشئة عن تأثرات الجماهير وأهوائها كما يتعرضون لمشروعات الجماعات المتطرفة[٤].

إن تصاعد الأصولية الإسلامية يشكل أحد الأخطار الرئيسية التى تهدد استقرار المجتمع المصرى بأكمله[٥]، أما الجماعة الأصولية التى تدعى بالإخوان المسلمين فقد

= égyptien". Monde arabe: Maghreb, Egypte 1990. éd. La Documentation française, janvire - février - mars 1990. Paris. 1990, p. 20.

(1) Atlas mondial de l'Islam activiste, op. cit., supra p. 90.

(٢) الأهالى، الأسبوعية القاهرية، ٢ أكتوبر ١٩٩١ ص٣.

(3) BUCCIANTI. Alexandre, "Egypte" violents incidents au Caire entre Musulmans et Chrétiens", Le Monde, 25 Septembre 1991.

(4) CANNUER. Christian, op. cit., supra, p. 168.

(5) RANCE, Didier, Chrétiens du Moyen - Orient, Témoins de la Croix, éd. Aide à l' Eglise en détresse, paris, 1991, p. 219.

أصبحت اليوم أكثر رصانة وتعقلا بل وتمارس دورها، من صفوف المعارضة فى اللعبة البرلمانية المصرية[1]، فى حين توجد فى كافة أنحاء مصر جماعات إسلامية عديدة منبثقة من الإخوان المسلمين، تتفاوت فيما بينها من حيث سرية وجودها ونشاطها، ولكنها جميعاً تخلق جوا غير ملائم للسلام الدينى، وتهدف إلى إعادة تكوين المجتمع وإنهاء حكم الكفار والعودة إلى نظام إسلامى يرونه أكثر نقاء وشرعية، ومن هذا المنطق فإنهم يرون أن مهاجمة الأقباط هى فى الواقع محاربة للدولة[2].

فتح العرب لمصر والمفهوم الإسلامى للأمة

نتناول الآن فتح العرب لمصر ونقف على أن ذلك الفتح العربى- الإسلامى قد أنهى الفوضى الدينية التى كانت سائدة بين القبط والملكانيين، ونصر الأولين على الآخرين، كما سنقف على كيفية تغلغل الجيوش العربية فى مصر واحتلالهم للإسكندرية، ثم نحلل بعد ذلك مسلك العرب الذين أصبحوا سادة مصر الجدد لنتعرف على ما إذا كان يمكن اعتبار الفتح العربى تحريرا للأقباط، ثم ننتقل بعد ذلك إلى دراسة المفهوم الإسلامى «للأمة».

وسوف ندرس تفصيلا الوضع القانونى للذميين، وهو وضع أو حالة تمييزية ضد أهل الكتاب الذين يخضعون للسلطة الإسلامية ويستفيدون من «حماية» تلك السلطة لهم ويمكنهم أن يحافظوا على ديانتهم، ولكن يجب عليهم أن يمتنعوا عن أى تبشير من جانبهم، كما نناقش موضوع «الجزية» وهى الضريبة التى بموجبها واستنادا إليها يحصل غير المسلمين على الذمة من المسلمين.

ثم نناقش بعد ذلك مسألة حرية العبادة والارتداد عن الدين وفقا للمفهوم الإسلامى، ونعالج بعد ذلك التفرقة ضد الأقباط فى القانونين الجنائى والمدنى الإسلاميين.

كان الفتح العربى لمصر، فيما رأى الأقباط الذين أرهقهم استبداد الرومانيين

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢١.

(2) KEPEL, Gilles, op. cit., supra, p. 229.

وطغيانهـم، وسيلة أتيحت أمامـهم ليأخذوا بثأرهم من الـرومانيين ويتخلـصوا منهم، وقد دهش الأقباط للنجاح المتواتر غير المتوقع الذى حققته القوات العربية، وظلوا فترة طويلة فى حـيرة وارتباك بشأن نوايا العـرب، وتركوا مصيرهم للـمقادير والأحداث، ولـم تكن لدى الأقباط إجابة على كثيـر من التساؤلات التى أخذت تدور فى أذهانهم: هل سيرغمهم الـعرب على اعتناق الإسلام؟ هل سيصادرون أموالـهم؟ هل سيبقون على القوانين الضرائبية السارية؟ وهلم جرا.

واعتـقد الأقباط فـى مبدأ الأمـر أن العرب أكثـر تساهـلا من الفرس أو الـرومان، لأنهم عرضوا عليهم أن يختاروا بين ثلاثة شروط:

إما اعتناق الإسلام وبذلك لايدفعون ضريبة، أو قـبول حماية المسلمين مقابل إتاوة سنوية مقـدارها ديناران(من النقود العربـية) عن كل رجل سليم البنـية أو الاستمرار فى الصراع وقبول ما يسفر عنه من نتائج[١].

أما موقف الأقبـاط خلال الفتح، فكان يغـلب عليه طابع السـلبية، فلم يفعـلوا شيئا لإيقاف الانـدحار والهزيـمة واكتفوا بـالانزواء خلف أسـوار المدن التى كـان العرب لايجسـرون بعد على مهـاجمتها، ولكـن دور تلك المدن لم يكـن ليتأخر كثـيرا، ومن المؤكد كذلك أن الأقباط لم يساعدوا الرومان فى صراعهم ضد العرب إلا فى حدود ما كانوا مرغمين عليه بحكم خضوعهم للامبراطور وأتباعه، ولكن من المؤكد أيضا أن الأقباط لـم يسـاعدوا العرب[٢]، ولكنـهم بدأوا يحـسون بالغـريزة أن سادتهـم الجدد كانوا أسوأ أعداء لإيمانهم وأن قوميتهم سترزح تحت نير طغيانهم حتى تهلك إن آجلا أو عاجلا[٣].

وقد عـمد العـرب إلى إعادة الـبطريـرك القبـطى بنـيامـين إلى الإسكـندرية لـكى يستميلوا الأقباط ويكسبوا ودهم، حيث إن ذلك البطريرك كان يتمتع بمكانة كبيرة لدى شعبه، وأرسل عـمرو بن العاص، حاكم مصـر الجديد، رسالة إلى البطـريرك جاء فى نصهـا أن يأتى إلى حـضرته فى كـامل الأمان وأن يعـيد إصلاح حال كـنيستـه وشئون طائفته[٤]، وعندما أبلـغت هذه الكلمات إلى البـطريرك بنيامين عاد إلـى الإسكندرية

(1) IBID, p. 42; CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., supra, p. 88.

(2) TAGHER, Jacques, op. cit., supra, p. 46.

(3) CHAVLEUR, Sylvestre, op. cit., supra, p. 94.

(4) SEVERE, D' Aschmuneim, Historia Patriarcharum Alexandrinorum, édité par Seybold, tome 1, fasc. I, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1904, p. 109; CHAULEUR, Sylvestre op. cit., supra, p. 94.

وسط مظاهر الابتهاج العام بعد غيبة ثلاثة عشر عاما منها عشر سنوات تحت حكم هراكليوس الذى تحول إلى المذهب البيزنطى وثلاث سنوات قبل فتح العرب لمدينة الإسكندرية وقد ترك العرب الأقباط عندئذ يستولون على معظم الكنائس والأديرة التى كان الملكانيون يحتلونها حتى ذلك الحين.

وقد ولد الفتح العربى فى نفوس الأقباط آمالا كبارا ولكنها سرعان ما بدأت فى الزوال والهبوط، لقد فرض ذلك الفتح عليهم ديانة جديدة وأخلاقا شرقية تماما، وتلقى الأقباط العاصفة دون أن يتركوا إيمانهم وشعائرهم، « وعرفوا كيف يشدون الماضى إلى الحاضر على نحوما »[١]، والواقع أن الأقباط لم يتركوا روما إلا ليجدوا العرب أمامهم فلم يتغير عندهم سوى السيد الذى يحكمهم.

المفهوم الإسلامى للأمة

«الأمة الإسلامية» (أى جماعة المؤمنين) أو «أمة الإسلام» هى جماعة الأشخاص الذين تصدر حياتهم بأسرها، بمختلف جوانبها ومظاهرها العقلية والاجتماعية والكيانية والسياسية والأخلاقية والعملية، عن الخلق الإسلامى[٢]، وتظهر هذه الأمة، التى تتصف وتتميز بما سبق، فى القرآن بمعنى « الشعب» أو «المجتمع»، وهى تطلق أولا وقبل كل شىء على الشعب العربى، ولكن المعنى الغالب اليوم لهذه اللفظة يتضمن التعريف الدينى الذى ينطوى عليها وبمعنى «جماعة المؤمنين»[٣].

ووفقا للمفهوم الإسلامى ينقسم العالم إلى دارين أو جزءين: دار الإسلام[٤] من جهة، ودار الحرب من جهة أخرى، ويمكنك أن تسمى هذه الأخيرة إن شئت دار الاحتراب (أى دار حالة الحرب)[٥]، وتسمى أيضا «دار الكفر» أو « دار الجاهلية»

(1) LAMBELIN, Roger, L'Egypteet I,An gleterre, Paris, B. Grasset, 1922, p. 2.

(2) Kepel, Gilles, Le Prophéte et Pharaon, La Découverte. Paris, 1984, p. 46.

(3) Morsy, Magali, Lexique du monde arable moderne, Dalloz, Paris, 1986, p. 121.

(٤) هذا التعبير يطلق على النطاق الذى يسود فيه الإسلام حيث تفرض سيطرته وتسرى شريعته. انظر:
MORSY, Magali, Ibid., p. 41

(٥) المرجع السابق ص ٤١.

وتلك الدار تشتمل على ما عدا أمة الإسلام من سكان العالم، وهؤلاء محكوم عليهم إن آجلا أو عاجلا بأن يصبحوا موضوعا للحرب المقدسة التى تدعى الجهاد[١].

وثمة حالة حرب ضرورية أخلاقيا وإلزامية شرعيا ودينيا بين العالمين أو الدارين، دار الإسلام ودار الحرب، حتى بلوغ النصر النهائى الحتمى للإسلام على الكفر[٢].

فالحرب تعتبر فى الفكر الإسلامى هى الحالة الطبيعية للأشياء والأمور، ولا يعتبر السلام إلا كهدنة لاينفك فيها الاستعداد لمعاودة الحرب حتى يتم النصر النهائى الذى وعد الله به.

فالإسلام يجب أن يفرض مؤسساته وأنظمته على العالم بأسره[٣] إن آجلا أو عاجلا وهذا الالتزام أو الرفض يؤكده كاتب مسلم حديث[٤] ونحن نشاطره رأيه من الوجهة القانونية، فذلك فعلا التزام إسلامى.

ونشير فى هذا الصدد إلى أن «الأرمنازى» يقارن بين هذا المفهوم الإسلامى والمفهوم الذى كان سائدا فى الاتحاد السوفيتى وبمقتضاه كانت روسيا وطنا لكل شيوعى، أما باقى العالم الرأسمالى فإنه يمكن أن يعتبر منطقيا فى حالة حرب.

وبالإضافة إلى هذا التقسيم الإقليمى وفقا للمفهوم الإسلامى، فقد قام من فوقه تقسيم شخصى آخر، هو الذى قامت على أساسه فكرة أهل الذمة (أو الذميين).

الوضع القانونى للمحميين «أهل الذمة» ، والجزية

يقصد بمصطلح «الذمة» هنا فى اللغة العربية العلاقة بين السلطة المسلمة والشعوب والسكان التابعين لديانات أخرى، وهكذا نجد أن أهل الكتاب، وهم الذين

(1) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, Le radeau de Mahomet, op. cit., supra, p. 31.

(2) LEWIS, Bernard, Le Langage politique de L'Islam, Editions Gallimard, Paris, 1988, p. 113.

(3) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, Non - Musulmans en pays d'Islam, Le cas de l'Egypte, Editions universitraires, Fribourg, Suisse, 1979, p. 48.

(4) ARMANAZI, N., L'lsiam et le droit international, Piccart, Paris, 1929, pp. 98, 100.

يتبعون الوحى الإلهى، هم اليهود والنصارى والصابئة والزرادشتيين والسامريين، وكلهم يعتبرون من فئة أهل الكتاب الخاضعين لنظام الذمة[1].

والذمى هو غير المسلم الذى يذعن للسيادة الإسلامية، ويقبل حماية المسلمين إياه، ويدفع الجزية، التى هى ضريبة الرؤوس أو الأعناق فى الدولة الإسلامية[2].

فالذمة اتفاق بين الدولة المسلمة وزعيم الطائفة غير الإسلامية، بمقتضاه يضمن المسلمون وضعا معيناً، مع حقوق وامتيازات معينة، تحت السلطة الإسلامية وبمقتضى اتفاق الذمة يحصل غير المسلم على التمتع بالحقوق العامة، فيعترف له بالشخصية القانونية وحقه فى الإقامة فى أرض الإسلام وضمان حرياته العامة أيضا[3].

ويحصل الذمى أيضا على التمتع بالحقوق الخاصة، فيمكنه على نحو مشروع أن يمارس جميع الأعمال والأفعال الداخلية فى التجارة القانونية: من بيع وشراء وتملك، وكذلك حقوق التزوج والتقاضى الخ، وفى مقابل ذلك لايتمتع بحقوق سياسية، كما أنه فيما يتعلق بالحقوق العامة أو الخاصة فلا تمنح له إذا التزم بدفع الجزية.

وفى المقابل يتعهد المسلمون بالامتناع عن أى فعل عدائى ضد غير المسلمين وحمايتهم من كل هجوم، سواء أكان من الداخل أم من الخارج[4].

والذمة اتفاق دائم، فهو يبرم دائما دون حد زمنى ولا تجعل له مدة[5] وهكذا يمكن أن تعتبر الذمة عملا قانونيا مستقلا من نوع خاص قائما بذاته sui generis متميزا عن العقد العادى وعن الاتفاقيات الدولية وعن القانون.

ونظرا لعدم التكافؤ فيما بين الطرفين المتعاقدين فإن صفة الحماية والخضوع، أو

---

(١) الديب أبو سهيلة، مرجع سابق، ص ٥٠، وأيضاً: LITTMAN, David et YE'OR, Bat, Peuples Protégés en terre dIslam, Centre d'information et de documentation sur le Moyen - Orient, Genéve, 1977, p. 1.

(2) LEWIS, Bernard, Le langage politique de l'Islam, Gallinard, 1977, p. 119, Attiya, Aziz S., op. cit, supra, pp. 83, 85, 108, 193, 198.

(3) FATTAL, Antoine, Le statut légal des non - musulmans en pays d'Islam, imprimerie Catholique Beyrouth, 1958, p. 73.

(٤) ماجد خضورى: الحرب والسلام فى قانون الإسلام Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam, The John Hopkns Press, U. S. A., 1955, p. 195.

(٥) القلقشندى: صبح الأعشى، القاهرة ١٩١٣ - ١٩٢٠ الجزء ١٣ ص ٣٦١، انطوان فتال - مرجع سابق ص٧٤.

الذمة، تلزم الذميين إذن بدفع الجزية وذلك تطبيقا للآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾(١).

فالجزية بوجه عام هى الضريبة التى يحصل غير المسلمين بدفعها على الذمة من جانب المسلمين(٢).

ويجد الكتاب العرب شريعة هذه الضريبة فى نص الوحى القرآنى، ووفقا لآرائهم فإن الجزية هى ثمرة عقد مالى ضريبى، وهى الثمن أو المكافأة التى يدفعها غير المسلمين للحصول على أمان حياتهم وحق الإقامة فى أرض الإسلام والبقاء على دينهم والتمتع بالأمن العام وحماية الدولة.

ويرى كتاب آخرون أن هدف عقد الجزية ليس إمداد الدولة بالإيرادات وإنما هو بالأحرى إتاحة الفرصة لغير المؤمنين للتعرف على صورة الإسلام الحقيقية.

والجزية، من جهة أخرى، هى عقوبة على اعتناق غير الإسلام وأداة للتحقير والإذلال، كما أنها تعتبر أيضا بمثابة بدل مدفوع مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية.

ويحاول الكتاب المسلمون المحدثون الإقلال من الطابع الإذلالى الذى يتسم به هذا الالتزام، فيفسرونه على أنه بديل للخدمة العسكرية وأيضا للزكاة التى يدفعها المسلمون(٣) وهذا التبرير يتيح تحاشى أوجه النقد الموجهة إلى الإسلام باعتباره نظاما قائما على التمييز، وذلك بأن دافعى الجزية كانوا يخيرون بين ثلاث، الإسلام أو الجزية أو الحرب، فضلا عن أن دفع الجزية كما أسلفنا كان دائما ينظر إليه على أنه وسيلة للتحقير والامتهان(٤).

---

(١) سورة التوبة الآية ٢٩.

(2) Fattal, Antoine, op. cit, supra p. 264. أيضاً الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٩١٠

(٣) مصطفى أبو زيد فهمى: فن الحكم فى الإسلام - الناشر: المكتب المصرى الحديث، القاهرة، ١٩٨١ الصفحات ٣٨٨ إلى ٣٩١، يوسف القرضاوى: غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مكتبة وهبة القاهرة، ١٩٧٧ صفحتا ٣٣، ٣٥ - محمد عمارة: الإسلام والوحدة القومية، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٩ صفحات ٨٩ إلى ١٠٦ - نبيل عبدالفتاح: الإسلام والأقليات الدينية فى مصر، مجلة المستقبل العربى - بيروت، أغسطس ١٩٨١ العدد ٣٠ الصفحات ٩٩ إلى ١٠٥، فهمى هويدى: المسلمون والآخرون، مجلة العربى، الكويت، فبراير ١٩٨١ العدد ٢٦٧ الصفحة ٤٩ وما بعدها.

(4) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, Non - Musulmans en pays d'Islam, cas de l'Egypte, op. cit., supra, p. 51.

وقد ذكر عـن النبى مـحمد قولـه: «ليس علـى المسلم جـزية»[١]، فهذه الضـريبة بحسب التـعريف لايمكن أن تفرض إلا عـلى غير المسلم، بحـيث إن الذمى إذا تحول إلى الإسلام سـقط عنه التكـليف بدفع الجزيـة منذ يوم تحولـه، حيث كانت الغـاية من الجزية اجتذاب الذميين إلى الإسلام وعقابهم على اعتناقهم غـير الإسلام، فإذا اعتنق مؤديها الإسلام فإنها تفقد علة وجودها [٢] فتسقط عنه.

وبالإضافة إلى الجزية، يدفع أهل الذمة «الخـراج» وهو نوع من الضريبة المفروضة على أراضى الذميين كضريبة عقارية تـعبر عن حق «الأمة» فى أراضى غير المسلمين، ومفهوم الخراج حول المالك إلى دافع للجـزية يحوز الأرض بوصفه صاحب السطح superficiaire أو صـاحـب حـق الانـتفـاع usufruitier، وبحـيث تجـمد أرضـه لصـالح «الأمة»[٣].

وفى عام ١٨٥٥، ألغى الخراج والجزية فى الامبراطورية العثمانية وكذا حظر حمل السلاح على الذميين، ومع ذلك فإن الإخوان المسلمين وجماعات إسلامية أخرى فى مصر، لا يزالون يطالبون حتى فى يومنا هذا بإعادة فرض الجزية على الأقباط[٤].

وفى هذا الصدد يجدر أن ننقل عن أنطوان فـتال، فى دراسته عن الوضع القانونى لغير المسلمين فى بلاد الإسلام[٥]:

«إن الذمى فى واقع الأمر هو مواطن من الدرجة الثـانية، فإن كان ثمة تسامح معه فإن ذلك يرجـع إلى أسباب من النـظام الروحى بحيـث لايفقد الأمل فى تحـويله إلى الإسلام، وأيضا إلى أسباب مادية حيث تفرض عليه معظم الأعباء الضريبية أو كاملها تقريبا.

وإذا كان يترك له مكان فى المدينة فإن ذلك لايكون بـغير تذكيره دائما بحالة الكفر التى هو عـليها فالذمى لـيس كفؤا أو ندا للمـسلم على أى نحو كـان، وهو مضروب

(١) مسند ابن حنبل القاهرة ١٨٩٥ الجزء الأول صفحتا ٢٢٣، ٢٨٥.

(٢) الماوردى، مرجع سابق، ص٣٠٦.

(3) YE'OR, Bat, Le Dhinni, op. cit., supra, p. 29; DENNETT, Daniel, Conversion and the Polltax in Early Islam, Harvard University Press, 1950, pp. 86, 87, 93, 114 115.

(٤) محمد عطية خميس: الشريـعة الإسلامية والأجانب فى دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٨، ص١١ و ص ١٣ وأيضاً: HUGOZ, Jean Pierre, op. cit., supra, p.8. - PERONCEL

(5) FATTAL, Antoine, op. cit., supra, pp. 369 - 372.

بعدم المساواة الاجتماعية باعتباره من طبقة جديرة بالاحتقار، فضلا عن كونه مضروبا بعدم المساواة أمام القضاء لأن شهادته لا تقبل لدى المحاكم الإسلامية، وإذا تساوت جريمته مع جريمة المسلم لايتساوى عقابه مع عقاب المسلم، وليس بين الذميين والمسلمين أية مجاملة مدنية».

وفيما لوحظ «فإن دراسة الجهاد حتى فى أيامنا هذه لاتزال واردة فى برامج التعليم فى كل المعاهد الإسلامية، ويتعلم الطلاب فى قاعات الدرس كل يوم فى جامعات الأزهر والنجف والزيتونة أن الحرب المقدسة هى القدر النهائى للحرمان المعلن ضد الكافرين والذى لايلغى إلا عند انتهاء العالم»[١].

حرية العبادة والارتداد عن الدين

إن المصدرين اللذين يقوم عليهما الفقه والإجراءات فى القانون الإسلامى هما القرآن، من جهة، ويعتبر كلام الله نفسه، أنزله على النبى محمد فى شكل آيات وسور، والسنة من جهة أخرى، وهى مجموع الأفعال والأقوال المأثورة عن النبى والصحابة، يستوحيها المسلم فى تنظيم مسلكه[٢].

إن حرية الاعتقاد بالمعنى الذى يفهمه الدستوريون فى القرن العشرين غير موجودة فى الفقه الإسلامى، ففى المدينة التى أقام النبى محمد أسسها، ليس لأحد الخيار فى أن يظل على إيمانه أو يرتد عنه، فالإسلام دين الدولة وهو بهذه الصفة يتمتع بحماية قوية بحيث يتعرض للإعدام من يرتد عنه أو يسبه، أما ممارسة ماعدا الإسلام من الديانات فليست حرة وإنما يتسامح فيها فقط[٣].

ووفقا للمفهوم الإسلامى وأقوال الفقهاء فيما يختص بدور العبادة للذميين فثمة إجماع على التصريح بحظر بناء معابد أو كنائس جديدة فى المدن والتجمعات السكانية الهامة فى العالم الإسلامى[٤].

(1) MASRIYA, Y., Les Juifs en Egypte, Editions de l'Avenir, Genéve, 1971, p. 63.

(2) MORSYm Magali, Lexique du monde arabe modern, Dalloz, Paris, 1986, pp. 37, 160.

(3) FATTAL, Emile, op. cit., supra, p. 160.

(4) FATTAL, Antoine, Ibid., p. 174.

ويعزو بعض الكتاب منشأ التعليمات الخاصة بالكنائس إلى عمر بن الخطاب[١] في حين ينسبها آخرون إلى النبى محمد نفسه الذى قال: «لابيع ولاخصاء فى الإسلام»، «لاتبنى البيع فى أرض الإسلام ولا يصلح ما انهدم منها»[٢]، فهل يجب أن ننظر إلى العقوبات التى تلحق بالديانات غير الإسلامية على أنها تمثل الرغبة فى حماية الديانة الوليدة التى لم تكن قد بنيت لها مؤسساتها بعد والتى كانت لاتزال محرومة من الأتباع والأساس الوطيد؟ ونعتقد أن الحط من مكانة الديانات الأخرى خلاف الإسلام، بالاضافة إلى المزايا الممنوحة للفاتحين المنتصرين، إنما تؤكد جميعها شعور التفوق الذى كان يحسه العرب المسلمون، انعكاساً لما جاء فى القرآن : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[٣].

ويندر أن تحظى أماكن العبادة الخاصة بأهل الذمة بالاحترام، حيث إنها تعتبر أماكن للضلال والإفساد، ومن ثم فكثيرا ما تنهب أو تحرق أو تهدم فى أثناء وقت الانتقام والاقتصاص من الكفار، وتنتشر فى كتابات المؤرخين الذميين أخبار تخريب الكنائس من الداخل والخارج والاحتقار البالغ لما بها من أشياء وشيوع السلب وتعمد تثبيط همة أهل الذمة فى بنائها وتعميرها[٤].

ويتفق علماء الدين المسلمون على القول بأنه لاينبغى أن يمارس أهل الذمة عبادتهم على نحو جهرى، ويرى البعض أن الناقوس لايجوز أن يقرع إلا داخل الكنائس وبحيث لايسمع خارجها، وعند آخرين أن للذميين حرية قرع النواقيس كيفما شاءوا بشرط أن يكون ذلك خارجا عن الأماكن التى يكثر فيها المسلمون[٥].

أما فيما يختص بالمواكب، فهى محظورة على الذميين حظرا تاما، وينبغى أن تكون

---

(١) ثانى الخلفاء الأربعة الأوائل الذين سموا وحدهم بالخلفاء الراشدين.

(٢) ابن القاص، فتوى تتعلق بأحوال الذميين ولاسيما المسيحيين فى البلاد الإسلامية منذ ابتداء الإسلام حتى منتصف القرن الثامن الهجرى. ترجمة فرنسية بواسطة برلين Berlin, dans Journal Asiatique, 4e série, Tome I,p. 513 référence citée dans Fattal, antoine, op. cit., supra 75, référence no 60.

(٣) سورة آل عمران الآية ١١٠.

(4) YE'OR, Bat, Les Dhimmis, op. cit., supra, p. 35.

(٥) أبو يوسف: كتاب الخراج، القاهرة ١٩٣٣ وترجمته الفرنسية بواسطة Fagnan تحت اسم Le liver de l'impôt foncier, Paris, 1921, pp. 147 et 228; Fattal, Antoine, op, cit., supra, p. 203.

احتفالات عبادتهم هادئة صامتة كما يجب على الذميين أن يدفنوا موتاهم سرا ودون عويل أو رثاء[1].

وقد سكتت الدراسات الفقهية بوجه عام عن موضوع حرية الاحتفالات الخاصة باليهود والنصارى[2] وهو ما يدعونا إلى أن نستنبط أن الخلفاء لم يقطعوا برأى حاسم فى هذا المجال الذى ترك لأهواء كل خليفة.

ومع ذلك فلا ينبغى أن ننهى هذه الفقرة دون أن نذكر أن بعض الكتاب المسلمين المحدثين[3] يحاولون الإقلال من الطابع التمييزى المهين فيما يتعلق بحرية العبادة وفقا للمفهوم الإسلامى، والسبب فى هذه المحاولة واضح لأن بعضا آخر من الكتاب المسلمين أيضا يحتجون فى أيامنا هذه على إنشاء الكنائس أو تجديدها فى مصر[4].

ولقد تناول القرآن الحرية الدينية من وجهتين: حرية الدخول فى الإسلام وحرية الخروج منه (الارتداد)، وفى هذا الشأن بالذات فإن شهرة التسامح الذى يتصف به الفقه الإسلامى لا أساس لها بتاتاً[5]، وينبغى الاعتراف بأن أولى فضائل التسامح ومزاياه هى قبول ترك أتباع معتقد أو دين معين لما يدينون به وفقا لرغبتهم، ولكن الشريعة هنا واضحة بجلاء فى قول النبى محمد « من ترك دينه فاقتلوه» والمقصود بترك الدين هو ترك الإسلام لأن تحول غير المسلم إلى الإسلام هو على العكس عمل صالح، بل هو عيد[6].

وفى القانون الإسلامى يعتبر المرتد هو الذى كان مسلما، سواء أكان ذلك منذ مولده أو لتحوله إليه، ثم ارتد عن إيمانه، وفى القرآن وعيد له بعذاب جهنم: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة النحل ١٠٦) و(سورة البقرة ٢١٧) وسورة آل عمران :٧٧ وكذا الآيات من ٨٦إلى ٩١ و١٠٦ و١٧٧ وسورة النساء:

(1) YE'OR, Bat, op. cit., supra, p. 37.

(٢) حسن الزيات: الصليب فى الإسلام، هريسة، لبنان، ١٩٣٥ ص ٨٧.

(٣) محمد عمارة: مرجع سابق ص ١١٣ إلى ١٢٠، نبيل عبدالفتاح: مرجع سابق ص ٩٩ إلى ١٠٥، فهمى هويدى مرجع سابق ص ٤٩ وما بعدها، مصطفى أبو زيد: مرجع سابق ص ٤٨٧، يوسف القرضاوى: مرجع سابق، الصفحات من ٣٣ إلى ٣٥.

(٤) محمد عطيه خميس مرجع سابق الصفحات ١١ إلى ١٣ وأيضاً ,PERONCEL-HUGOZ Jean Pierre, le vadeau de Mahomet, op. cit., supra, pp. 53, 80.

(٥) المرجع السابق ص ٩٩. (٦) المرجع السابق ص ١٠٠.

١١٥ و١٣٧ وسورة المائدة :٣، ٥٢، ٥٣ وسورة الأنفال ١٣ ، وفى السنة نص بعقوبة الإعدام للمرتد فى قول النبى محمد «من ترك دينه فاقتلوه».

ويعرف الماوردى المرتدين بأنهم «الذين كانوا مسلمين على نحو شرعى سواء أكان ذلك بالميلاد أم عن طريق الاعتناق ثم لم يعودوا كذلك، والاثنان من وجهة نظر الارتداد سواء»(١).

وهذا يعنى أن المرتد هو الذى كان فى الأصل مسلماً أو الذى اعتنق الإسلام ثم هجره فاعتنق دينا آخر أو عاد إلى دينه السابق أو دين آبائه، وهو بذلك يعتبر خارجاً عن الولاء للدولة الإسلامية، ومن ثم فقد أصبح عدوا بل تجب محاربته، وهذا المفهوم الأخير، الذى يغلب استعماله بالنسبة للجماعات عنه بالنسبة للأفراد، يحمل مضمونا سياسيا(٢).

فالمسلم الذى يترك دينه لايعتبر فقط مارقا جاحدا، وإنما هو أيضا خائن غادر يصر القانون الإسلامى على ضرورة عقابه باعتباره كذلك، وقد اتفق رأى القضاء الإسلامى على ضرورة إعدام الفرد المرتد ويكاد يجمع الفقهاء المسلمون على ذلك وإن اختلفوا فى طريقة تنفيذه (بضرب العنق أم بخلاف ذلك)(٣)، ومنهم من يقر بحق المرتد فى فترة للتفكير بقصد إتاحة الفرصة له للتوبة قبل تنفيذ الحكم فيه، وتختلف مذاهب الفقه الحنفى والمالكى والشافعى فى شأن تلك الفترة(٤).

وعلى قدر ما نعلم، فليس ثمة تشريع مكتوب فى مصر أو فى غيرها من الدول العربية والإسلامية ينص على عقوبة جنائية ضد المرتد، ومع هذا فيجب أن نؤكد أن الدولة المصرية لاتورد فى قوانينها عقوبة محددة ضد المرتد، فإن المجتمع نفسه ينزل به العقاب.

ومن المسلمين من تركوا الإسلام وغادروا البلاد لكى يتمكنوا من أن يحيوا فى دينهم الجديد بحرية، ولكن أفرادا من عائلاتهم لاحقوهم فى الخارج(٥).

---

(١) الماوردى: مرجع سابق ص ١٠٩.

(2) LEWIS, Bernard, Le langage politique de l'Islam, op. cit., supra, p. 130.

(٣) الديب أبو سهلية، سامى عوض، مرجع سابق الصفحات ٦١ إلى ٦٣ و ص ٢٨٢.

(4) TRITTION, A. S., Caliphs and their Non - Moslem Subjects, Oxford, 1930.

(5) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "La définition internationale des droits de l'homme et l'Islam", Revue générale de droit international public, paris, Tome 89/ 1985/ 3, p. 641.

فالـفقه الإسلامـي إذن يدين الارتداد، ويـقول الشـيخ محمـد أبو زهرة، العـضو المصرى فى مجمع البحوث الإسلامية، فى دراسته الشاملة[1] للعقوبات والقصاص فى الإسلام مـايلى « لقد تعـرضت عقوبة المـرتد لنقد مـرير من جانب أولئـك الذين يشـيعون عن الإسـلام زورا وبهتـانا ويدعون أن تـلك العـقوبة تـتعارض مع الحـرية الدينيـة، ووفقا لما يقول به أولئـك الناقدون المغرضون فـإن الحرية الدينية تعـنى حرية الاستهزاء بالدين والسخرية منه والتلاعب به حـتى ليغير أولئك الناقدون ديانتهم كما يغيرون ملابسهم، إن كل من يعتنق دينا لايـفكر فى تركه أبدا إلا إذا تبين زيف المعتقد الذى يقوم عليه، أما الإسـلام فهو قائم على العقيدة الحقة الصحيـحة، فلا يخطر ببال أى مؤمن أن يتركه إلا إذا أكـره على ذلك، وإن أكثر المرتدين عن الإسـلام لم يكونوا إلا انتهازيين اعتنقـوا الإسلام لبواعث وقتية، فلما حصلوا على أغـراضهم الشخصية الأنانـية عـادوا إلى دينـهم الـقديم، وإن صـون الديـن من الأشـخاص الذيـن ينـعدم ضميـرهم على هذا النـحو لايكون إلا محقـقا للعدالة، ومـن ثم فيجب إنزال عـقوبة صارمة بالمرتـدين، بحيث أن أيا ممن يعتنـقون الإسلام يكون على علم بـالعقاب الذى ينتظره إذا تركه، إن المرتد متمرد على الدولة الإسلامية فيستحق إذن أقصى عقوبة».

ويرى كتاب مسـلمون آخرون بأن عقوبة المرتـد عادلة، وأنها ليست مـتعارضة مع الحرية الـدينية، فـنجد الشـيخ زكريا الـبرى، الذى كان فـى عام ١٩٨١ وزيراً للـدولة للأوقـاف ورئيسـا للـمجلـس الأعلى لـلشـئون الإسلامـية فى مـصر، يـعقد مـؤتمرا للصحافـة الأجنبية بمناسبـة صدور كتيب عن حقوق الإنـسان فى الإسلام[2]، ويشير صراحة ودون مواربـة إلى أن «قتل المرتد (عن ديـن الإسلام إلى غيره) لايتـناقض مع الحرية الدينية[3]، ووفقا لما يقولـه الكتاب فإن تارك الإسلام لا يفعل ذلـك إلا مخطئا ذاهلا عن الحـق، أو عابثاً، أو مـحتالاً مخـادعاً، أو لكى يـوقع الغيـر فى حبائـل غشه، والإسلام بإنزاله القصاص بالمرتد إنما يكافح الخطأ والعبث والاحتيال»[4].

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: القصاص فى الإسلام، مجلة الأزهر، القاهرة ١٩٧٠ ص ٧٧٣.

(٢) إصدارات منبر الإسلام، القاهرة ١٩٨١، ملزمة ثلاثية اللغة بالعربية والفرنسية والانجليزية.

(3) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Plerre, op. cit., supra, p. 157.

(٤) عبدالـوهاب عبدالعزيـز الصيانـى: حقوق الإنسان والحـريات الأساسية فى الـنظام الإسلامى والـنظم المعاصرة، رسالة دكتوراه مـنشورة فى عمان بالأردن ١٩٨٠، الناشر: مكتبة الجـامعة الملكية ص ٥٥٨، السيد الصادق المـهدى: العقوبات الشرعية وموقـعها من النظام الاجتماعـى الإسلامى، القاهرة ١٩٨٦ الزهراء للـعالم العربى صـفحتا ١٤٥ و ١٤٦، مصطفـى أبو زيد فهمى مـرجع سابق ص ٤٨٤ و٤٨٥ وأيضاً: =

ويندر مـن الكتاب المسلميـن من يقف ضد الاقـتصاص من المـرتد، مستـندا إلى النـص القرآنـى «لا إكراه فـى الدين» ومـن الكتـاب من يرفـض قتـل المرتد أو حـتى سجنه(١).

وتأييـداً لرأى هؤلاء الكتـاب نذكر بعض المـقتطفـات من مذكرة المجمـع المقدس للكـنيسة القبـطية، التى رفعـت إلى الرئيس السـابق أنور السادات فى فـبراير ١٩٧٧، بخصوص الأساليب التى لا يجوز السماح بها أو قبولها للتحويل إلى الإسلام وإساءة تطبيق القواعد المتعلقة بالردة ضد المسيحيين(٢):

« إن الدول اعتـبرت من قبـل فى قوانيـنها الوضـعية أن فكـرة الردة تتعـارض مع القواعد الدستورية التى تكفل حرية العقيدة للجميع، واعتبرت أن القواعد الإسلامية فيما يـختص بالردة مفعـمة بروح دينية تتعـارض مع الدستور، وكذلك فـإن القانون الخاص بالمـواريث الذى يطبق عـلى جميع المصـريين دون تمييز يـتعلق بالديـانة، وهو قانـون مستـقى من الـقواعد الإسـلامية للـمواريث، قـد أورد مايفـيد رفض المـشرع المصـرى حرمان المسـيحى الذى عـاد إلى دينه مـن حقه فى المـيراث بدعوى أنـه من المرتدين، وقد أعلن المشـرع صراحة بأن القواعد الإسلامية فيما يتـصل بالردة مفعمة

= AN- NAIM, Abdullah Ahmed, Religions Liberty and Human Rights in Nations and in Religions, ecumenical Press, Temple University, Philadelphia, 1986, edited by Leonard Swidder, p. 55.

(1) RAJMAN, S. A., Punishment of Aposlasy in Islam, Institute of Islamic Cuture, 2e édition, Lahore 1978.

(ومؤلف هذا الكتاب كان رئيسا للمحكمة العليا فى باكستان) وأيضاً:

TALBI, Mohamed, "Religions Liberty: A Muslim Perspective", Religions Liberty and Human Rights in Nations and in Religions, op. cit., supra, pp. 182 - 187.

وأيضاً: محمد سليم العوا: فى أصول النظام الجنـائى الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣: الصفحات من ١٥١ إلى ١٦٦، محمد سعيد الـعشماوى: أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الـثانية ١٩٨٣، ص ١٢٧ إلى ١٢٩ والمؤلف رئيس محـكمة الجنايات ورئيس محكـمة امن الدولة بالقاهرة وأستاذ الشريعة والقانون المقارن، وأيضاً: محمد محمود زغلف وعلاء الدين زيدان وعبدالمنعم يحـيى كامل: «حـقيقة الحـكم بما أنـزل الله»، دار نهر النـيل، القاهـرة ١٩٨٢ ص ١٢٦ إلى ص ١٣٣ وأيضاً: صفوت حسن لطفى ومـحمد عبدالعظيم على وجلال يحيى كامل: «تطـبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة»، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٧ الصفحات من ١٥٨ إلى ١٨١.

(2) ALBEEB ABU SAHLIEH, Sami Awad, Non - Musulmans en pays d'Islam, cas de l'Egypte, op. cit., supra, pp. 343 - 344 وقد ترجم هذا الكتاب عن العربية إلى الفرنسية.

بروح دينية وتتعـارض مع الدستور (المذكرة التفسيرية لـلقانون رقم ٧٧ لعام ١٩٤٣ عن المواريث).

« وقد أصدرت شـعبة الرأى فى مـجلس الدولة مـن قبل فتـوى تقول بأن تطـبيق القواعد الإسلامية الخـاصة بالردة لم تعد تتفق مع الحريات فـى العصر الحديث ومن بينها الحرية الدينية»[١].

« وقد أجمع الفقه الـقانونى المصرى على بطلان كل ما يقيـد حرية الفرد فى شأن الديانة وأن أى اتفاق يـحد من حرية الفرد بالنسـبة لديانة معينة يقـع باطلا، وأن إنكار حق الفرد فى اعتناق الديانة التى يرغبها يتعارض مع النظام العام»[٢].

التمييز ضد الأقباط فى قانون العقوبات الإسلامى

يمـيز القـانون الجنـائى الإسلامـى بين فـئتيـن من الجرائـم: الجرائم الـتى تعـاقب بعقوبات محدودة تـسمى «حدود الله» وهى جرائم منصوص علـيها فى القرآن وفى سنة النبى محمد[٣] وهذه العقوبات كانت أصلا محدودة لـلفصل فى حالات معينة بذاتها ثم اتخذت بعد ذلك صفة التطبيق الشامل والعمومية وهى: رجم الزانى وجلد متعـاطى الخمر وقطع يـد السارق وقتل المرتـد والقاتل والقصـاص بعقوبة المثـل عند الاعتداء الجسمانى[٤].

أما الفئة الـثانية من الجرائم فهـى التى تعاقب بعقـوبات تقديرية تسمـى «التعزير» ويقدس الإسلام مـبدأ العدل، وفى ذلك جاء فـى إحدى السور: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا

(١) الفتوى رقم ٥٨٢ من مجموعة شعبة الرأى القانونى، القاهرة ١٩٧٦ الفقرة ٣٤ ص ١١١.

(٢) عبدالرزاق السنـهورى: الوسيط، دار النهضة العـربية، القاهرة ١٩٦٤ الفقرة ٢٣١ وأيضـاً إيهاب حسن إسماعيل: عرض مبادئ الأحوال الشخصية للطوائـف الدينية، دار القاهرة للطباعة، القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٧.

(٣) السنة هى مجموع الأفعال والأقوال المأخوذة عن النبى محمـد وعن صحابته والتى يستوحيها المسلم فى تنظيم سلوكه وتوجيهه.

(4) Fattal, Antoine, op. cit, supra, p. 119.

تعْمَلُونَ خبيراً﴾ (سورة النساء الآية ١٣٥) وفى سورة المائدة الآية ٨ ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا كُونُوا قوَّامينَ للَّه شُهَداءَ بالْقسْطِ ولا يَجْرمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ علَىٰ ألاَّ تَعْدلُوا اعْدلُوا هُوَ أَقْرَبُ للتَّقْوىٰ واتَّقُوا اللَّهَ إنَّ اللَّهَ خَبيرٌ بما تعْمَلُونَ﴾.

ولكن تثور مع ذلك مشكلات فى العمل فيما يتعلق بالمساواة أمام القانون والشهادة باعتبارها « سيد الأدلة» التى يأخذ بها الإسلام، ففى القرآن نجد: ﴿وأَشْهدُوا ذوَىْ عَدْلٍ مِنكُم﴾(الطلاق الآية٢)، وبعض القانونيين يقبلون شهادة غير المسلم فيما يختص بالمسلم غير أنهم يقصرونها على حال الضرورة ويستندون إلى الأية القرآنية الواردة فى سورة المائدة ١٠٦ ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمنُوا شَهَادَةُ بَيْنكُمْ إذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حينَ الْوَصيَّة اثْنَان ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصيبَةُ الْمَوْت﴾.

ويفهم مما تقدم أنه إذا اتهم مذنبان بالسرقة،أحدهما مسلم والآخر نصرانى ، فإن الأخير لايستطيع الشهادة على الأول، ولايدان إلا النصرانى ، ويطلق سراح المسلم، فى حين أنه إذا كان الشاهد مسلما فتقبل شهادته ويدان المذنبان[1].

وقد طرح القانونيون مسألة التعرف على ما إذا كانت شريعة الإسلام تطبق على غير المسلمين بمثل ما تطبق على المسلمين، وفى ذلك الآية القرآنية التى تحكم القتل (البقرة ١٧٨ تقول: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتبَ عَلَيْكُمُ الْقصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بالْعَبْد وَالأُنثَىٰ بالأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخيه شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بالْمَعْرُوف وَأَدَاءٌ إلَيْه بإحْسَانٍ ذَلكَ تَخْفيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَليمٌ﴾.

ولكن ماذا يحدث لو قتل مسلم غير مسلم وكلاهما يعيشان على أرض الإسلام؟ يؤكد البعض أنه لا يقتل مسلم فى غير مسلم، ويقيمون حجتهم على مختلف الآيات

---

(1) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, La définition internationale des droits de l'homme et l'Isiam, revue générale de droit international public, Paris, tome 89/ 1985/3, pp. 671 - 672.

وايضاً: أبو العينين بدران: العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠ الصفحات ٢١١ إلى ٢١٦ وكذلك: dewael, hENRI, lE droit musulman C.H.E.A.M, Paris, 1989, note 79, p. 84; ANDERSON, J. N. D., Jalamic Law in the Modern World, Stevens and Sons Lid, Londres, 1959, p.85.

القرآنية الـتى تفرق بين المسلم وغـير المسلم[1]، ولمذاهب أهـل السنة الأربـعة فى هذا الشأن حلول مختلفة.

فأصحـاب المذهب الحنـفى يعتبـرون أن المسلم مـساو لغير المـسلم فى هـذا الشأن ويستندون إلى الآية القرآنية التى لا تفرق علـى الإطلاق فيما يختص بالقتل والعقوبة عليه (الحد).

أما المالكيون فلا يـساوون بين المسلم وغير المسلم، إلا فــى حالة واحدة فقط، وهى حالة القتل عن بغض وكره[2].

وأصحاب المذهب الشافعى والحنابلة معهم يرفضون عقاب المسلم الذى يقتل غير المسلم، مستنديـن إلى حديث عن النبى محمد «لا يقتل مسـلم فى كافر» وإلى حديث آخر: « لاينبغى أن يقتل مؤمن من أجل كافر».

ومن الكتاب المسلـمين المحدثين من يؤكد أنه برغم الاخـتلاف فى الدين فإن حد القتل يجـب أن يكون هو نفسه بالـنسبة للمسلـم وغير المسلم، وذلك وفقـا للمبادىء المعترف بها دوليا من تساوى كافة المواطنين أمام القانون.

ويجدر هنا أن نقص حادثة تاريخية هامة: ففى أوائل هذا القرن قتل قبطى ذو شأن بيد مسلـم، وثار الخلاف فى مصر بشأن وجـوب معاقبة القاتل، وكـان وجهاء الأقباط قد قدمـوا فى عام ١٩٠٨ إلى مصـطفى فهمـى باشا رئيـس مجلس النـظار (الوزراء) وإلى اللـورد كرومر ممثـل بريطانـيا فى مصر، سـلسلة مـن المطالبـات للحصـول على المسـاواة الكامـلة بين المـواطنيـن، وقد أدت هذه المـطالب إلـى تولد توتـرات طائفـية شديدة، وثـارت حرب كلامية بـين الصحف الـقبطية والـصحف الإسلاميـة فى هذا الشأن، وفـى أثناء ذلك ترك مـصطفى فهمـى باشا منصـبه وحل محلـه، لأول مرة فى مصر، قـبطى هو بطرس غـالى باشا فى ١٣ نـوفمبر ١٩٠٨، وعاد الأمل إلـى الإقباط، وعمل غالى باشا علـى توحيد الأقباط والمسلمين فى إطار «الوحـدة الوطنية». وعندما فصل الخديوى عباس الإمام الأكبر للأزهر الشيخ سليم البشرى من منصبه زاره غالى لمساندته وتعضيده [3].

(١) محمد سليم العوا، مرجع سابق ص ٢٤٧ وكذلك: الـسيد الصادق المهدى: مرجع سابق، الصفحات من ١٣٨ إلى ١٣٩ وأيضاً: TRITTION, A.S., op. cit., supra, p.207.

(٢) المرجـع الـسـابق ص ٢٤٧ وكـذلك TRITTION المرجـع الـسـابق ص ٢٠٨ وأيـضاً: ANDERSON, J.N.D., islamic Lae in the Modern World, Stevens and Sons Ltd, Nondres, 1959, p.85.

(٣) نعمات أحمد فؤاد: أعيدوا كتابة التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٨٩.

وكان بطرس غالى باشا من رجال الإدارة الأكفاء ويتمتع بحب شديد من الأقباط[١]، وقد وقع مع بريطانيا اتفاقا بشأن السودان ولكنه اغتيل بواسطة شاب متطرف فى وطنيته هو إبراهيم الوردانى (مسلم) وكان ذلك فى فبراير ١٩١٠ فى ظروف مقلقة للغاية وصراعات محتدمة بين المسلمين والأقباط كانت انجلترا تحركها وتوقد نارها[٢].

ونشب نزاع كبير وجدال عنيف فى أوساط المسلمين والأقباط يحكيه فى كتابه شاهد عيان عاش فى مصر خلال تلك الحقبة ووصف أحداثها[٣].

ونستعيد إلى الذهن أن مصر، ابتداء من عام ١٨٨٢، كانت تحت الحماية الفعلية لبريطانيا العظمى وقد ذكر بعض الكتاب[٤] أن ممثل انجلترا فى مصر، السير إلدون جورست قد حضر هذه الأحداث كشاهد سلبى وكان من رأيه أن الذى قام بالاغتيال ينبغى أن يدان ويشنق، ولكن جانباً من الرأى العام عارض ذلك مستنداً إلى المبادىء الإسلامية.

وواقع الأمر أن الرأى العام كان منقسما، فمن جانب كان المتطرفون من المسلمين يستندون إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تعارض قتل الوردانى المسلم لاغتياله بطرس غالى باشا رئيس وزراء مصر النصرانى، ومن جانب آخر فإن المجتمع القبطى كان ينادى بإنزال عقوبة الإعدام لقاء الجريمة المرتكبة، وقد قدم القاتل إلى المحاكمة وأدين وحكم عليه بالإعدام غير أن غالبية الرأى العام الإسلامى اعتبرت ذلك القاتل شهيدا وبطلا، لأنه شنق بسبب جريمة ارتكبها ضد مسيحى.

وعلى قدر علمنا، فإن هذه الواقعة التاريخية كانت هى المرة الوحيدة حتى أيامنا هذه التى رأينا فيها مسلما يقتل لأنه قتل مسيحيا، وواقع الأمر أنه منذ السبعينيات

---

(١) انظر لفهمى باشا قللينى CALLINI, Fahmi pacham suvenite du Khédire Ismaiil au Khédive ABBAS, II, Le Caire, editions La Patrie, 1932, p. 143.

(2) GAULIS, B. G., Le nationalisme égyptien, Ed. Berger - Levrault, Paris, 1928, p. 13.

(3) WEIGALL, A. B., A History of Events in Fgypt from 1798 - 1914, Londres, 1915, p. 215.

(٤) المرجع السابق ص ٢١٥ وأيضاً: SEIKALY, S., "Prime Minister and Assassine Butros Ghali and Wardani", Middile East Studies, vol. 13, no. 1, Janvier 1977, pp. 122 - 123.
وأيضاً: مصطفى الفقى: «الأقباط فى السياسة المصرية، مكرم عبيد ودوره فى الحركة الوطنية». دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥ ص٣٨.

ارتكبت عدة جرائم قتل بواسطة مجموعات إسلامية ضد الأقباط ومع ذلك لم تجرم أو تقدم إلى المحاكم المصرية[1] ومنذ عام ١٩٧٢ جرى حرق الكنائس القبطية مرارا كما تعرض الأقباط للسرقة وللنهب والإهانة والقتل وبعض حوادث الحكم والتنفيذ فيها كان بواسطة أناس لا ينتمون إلى القضاء وحوادث الاغتصاب، وبلغت هذه الحوادث ذروتها عام ١٩٨١ فى الاشتباكات الدامية فى الزاوية الحمراء بالقاهرة[2].

وقد اتبعت السلطات المصرية فى الواقع سياسة تجاه المتشددين الإسلاميين يمكن أن تفسر على أنها سياسة الجزرة والعصا، فالسلطات المصرية توجه إلى هؤلاء عددا من علامات التهدئة، مثل الأحكام القضائية المنطوية على الرأفة النسبية إذا أخذنا فى الاعتبار ضآلة عدد أحكام الإدانة الصادرة فى مختلف العمليات التى قام بها أفراد جماعة الجهاد الإسلامية، ويطلق القضاة المصريون سراح المتشددين الإسلاميين الذين يعتبر الشيخ عمر عبد الرحمن المرشد الروحى لهم[3].

ومن الضرورى أن نذكر أن التيار الإسلامى فى مصر غالب وعميق الجذور وبالإضافة إلى ذلك فإن إشارات التهدئة والتسامح من جانب السلطة تجاه المتشددين الإسلاميين وتغلغل هؤلاء إلى قلب الجيش والقضاء والصحافة، كل ذلك يظهر مرة أخرى وبالأحرى استحالة القضاء على هذا التيار، وبذلك يحال دون أن تأخذ العدالة مجراها، كما لاتتم المعاقبة على جرائم القتل التى ترتكب ضد الأقباط.

وبذلك فإن شنق إبراهيم الوردانى كان يمثل أول وآخر مرة يشنق فيها أحد المسلمين لإدانته بقتل مسيحى.

---

(1) TASSOT, Dominque, "Egypte: Nouvellas violences impunies contre les chrétiens, le vrai visage de l'Islam", Monde et vie, no. 484, 24 aout, 1989, Paris.

وأيضاً: أنطوان سيدهم: «اعتداءات غاشمة وأحداث مؤلمة» جريدة وطنى ٢٩ مارس و٤ أبريل ١٩٨٧ .

(2) CANNUER, Christian, Les Coptesm Ed. Brepols, Belgique, 1990, pp. 51 et 168; PER - ONCELHUGOZ, Jean - Pierre, Le radeau de Mohomet, op. cit., supra, pp. 133, 159 - 162.

(3) ROUSSILLON, alain, "Entre Al - Jihâd et AL - Rayyân: phénoménologie de l'islamisme égyptien" Monde arabe, Maghreb, Machrek, egypt, 1990, En Jeux et société, no 127 (Janvier février - mars 1990) La documentation française, Paris, 1990, pp. 19, 20, 25.

الزواج: وفقا للمفهوم الإسلامى فقد نظم القرآن الزواج بين المسلمين وغيرهم، وسمح للمسلم بأن ينكح امرأة نصرانية أو يهودية (سورة المائدة الآية ٥) ، غير أنه على النقيض لايجوز لغير المسلم أن يتزوج مسلمة، وهذا الحظر قائم على أساس نصوص قرآنية، ففى سورة البقرة الآية ٢٢١: ﴿وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ وفى سورة النساء الآية ١٤١ :﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. ومن حديث النبى «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»، ويفسر الفقهاء الباعث على هذا الحظر بقولهم إن المرأة ضعيفة بطبيعتها ومن ثم فهى تقع تحت تأثير زوجها وبذلك يخشى أن تعتنق ديانته(١).

وقد أجمع الكتاب المسلمون والمصريون كما أجمع رجال الفقه المصريون على تبرير حظر زواج غير المسلم بالمسلمة بنفس الحجة، ومن هذا المنطلق قضت محكمة الإسكندرية الابتدائية فى حكمها الصادر فى ٢١ أبريل ١٩٥٧ بما يلى.

« إن الزوج يقتاد الزوجة إلى الفراش (كذا): ومن ثم فلا يمكن أن يكون أدنى منها فى الإيمان، والمسلمة تؤمن بما يؤمن به غير المسلم الموحد بالله، ولكنها تؤمن بأشياء أخرى لايؤمن هو بها، وهى تشهد بنبوة سيدنا محمد، فى حين لايعترف هو إلا بالمسيح الذى يتبعه، وقد قال الله تعالى فى سورة البقرة الآية ٢٢١ ﴿وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ ، وقال رسول الله «الإسلام يعلو ولايعلى عليه». وقد استنبط الفقه الإسلامى من ذلك بالإجماع أن المسلمة لا تحل للكافر، وهكذا يجب التفريق بين الزوجين، ويعاقب غير المسلم إن كان قد بنى بها (كذا)، أما المرأة المسلمة فتبرأ، وإذا تحول هو إلى الإسلام بعد الزواج فلا يعتد بهذا الزواج، لأنه كان باطلا ابتداء، ولايصححه تحوله إلى الإسلام»(٢).

وينادى الأستاذ أبو العينين بدران، الذى يقوم بتدريس القانون فى جامعتى الإسكندرية وبيروت، بعقوبة الموت تنزل بغير المسلم الذى يتزوج المسلمة، لأن ذلك

(1) FATTAL, Antoine, op. cit., supra, pp. 133 - 134.

(2) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "La définition internationale des droits de l'homme et l'Islam" Revue générale de droits international public, Paris, Tome 89/ 1985. 3, p. 653.

هو الوسيلة الأكثر فاعلية، حتى لايفكر الكافر مجرد تفكير ولايجرؤ بالتالى، على ارتكاب هذا الفعل، الذى يحمل فى طياته الاعتداء على شرف الإسلام والمسلمين[1].

المواريث: أجمع الفقه الإسلامى على أن الكافر (غير المؤمن بالاسلام) لايرث المسلم، وقد أخذ بذلك من الآية القرآنية ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١) ومن حديث النبى «لايرث غير المسلم المسلم، ولا يرث الكافر المسلم» و«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[2].

وهذا يعنى أن المرأة المسيحية التى تتزوج مسلما لا يكون لها وراثته عند وفاته.

السلطة القضائية فى الإسلام

مع تصاعد التيار الأصولى الإسلامى أصبحنا نشاهد محاولات متكررة من جانب أوساط إسلامية مصرية تطالب بالتطبيق الكامل للقانون الإسلامى (الشريعة) على غير المسلمين وعلى المسلمين سواء بسواء[3].

وفى إحدى رسائل الدكتوراة التى قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس فى مدينة القاهرة عام ١٩٧٩، نادى صاحب الرسالة بحظر شغل غير المسلمين لمناصب القضاء سواء أكان ذلك للفصل فيما يتعلق بالمسلمين أم غيرهم[4].

ويأخذ الأستاذ بدران بالرأى عينه مستندا إلى الآية القرآنية الواردة فى سورة النساء (آية ١٤١): ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[5].

ويأخذ كاتب مسلم آخر من مؤيدى تطبيق الشريعة بأن غير المسلم ليس له الحق فى أن يشغل وظيفة القاضى فيقضى بين المسلمين، لأن هذه الوظيفة مقصورة على

(١) المرجع السابق ص ٦٥٣ وأيضاً أبو العينين بدران مرجع سابق له ص ٨٨.

(2) FATTAL, Antoine, op. cit., supra. 137 - 128.

(3) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "Le critére religieux dans le systéme judiciaire islamique", Peaxis juridique et religion, 2 - 1 - 1985, p. 40.

(٤) المرجع السابق ص ٤١، وأيضاً: أحمد محمد مليجى موسى: تحديد نطاق الولاية القضائية والاختصاص القضائى»، رسالة مطبوعة بالرونيوتيب، القاهرة، ١٩٧٩، الصفحات ٣٥٦إلى ٣٥٩.

(٥) بدران، مرجع سابق ص ١٩٨.

المسلمين وحدهم، ويستند هذا الكاتب على ما تقول به مذاهب أهل السنة الأربعة وهى المذهب الحنفى والمذهب المالكى والمذهب الشافعي ومذهب الحنابلة(١).

ووفقا للمذهب الحنفى لايجوز لغير المسلم أن يشغل وظيفة القاضى إلا اذا اقتصر ذلك على الفصل فى نزاعات غير المسلمين وحدهم.

وفى رسالة للدكتوراه مقدمة إلى جامعة القاهرة، يقول الباحث بأن القاضى الذى يشغل هذه الوظيفة لكى يحكم وفقا للمبادىء القرآنية والشريعة ينبغى أن يكون مسلما وبالتالى فليس لغير المسلم تبوؤ مناصب القضاء(٢).

وفى مقالة نشرها أستاذ بجامعة الأزهر بالقاهرة(٣) ينادى بمنع غير المسلمين من شغل وظيفة القاضى فيحكموا بين المسلمين، ولا يستثنى من ذلك إلا ما قال به الأحناف الذين أجازوا لغير المسلمين القضاء فيما بينهم فحسب، ويستند هذا الكاتب أيضا إلى الآية التى سبقت الإشارة إليها: (النساء:١٤١)﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾.

وبذلك يمكن أن نفهم تغلغل المتشددين الإسلاميين فى النظام القضائى المصرى وإطلاق سراح أولئك المتطرفين إذا قدموا للمحاكمة لارتكابهم أفعالا جنائية ضد الأقباط(٤).

ويمكن أن نخلص من كل ما سبق إلى أن الأقباط لم يساعدوا العرب عند الفتح بل إنهم على العكس قد أحسوا بالفطرة الغريزية أن سادتهم الجدد إنما هم أسوأ من سادتهم السابقين، ومن الحق أن الفتح العربى قد ولد فى نفوس الأقباط آمالا كبارا، لكنها سرعان ما تلاشت ولم يتغير شيء بالنسبة للأقباط سوى تغير سادتهم.

ويمكن أيضا أن نخلص إلى أن المفهوم الإسلامى «للأمة» يقسم العالم دارين: إحداهما « دار الإسلام» والأخرى « دار الكفر»، وهذه الأخيرة مقضى عليها بأن

---

(١) السيد الصادق المهدى، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢) عبد العظيم فودة: «الحكم بما أنزل الله»، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٦٥.

(٣) بدر الدين عبدالمنعم بدران «موقف الفقه الإسلامى فى تعيين قاض غير مسلم للفصل بين غير المسلمين والشريعة التى يحكم بها» مقالة منشورة فى مجلة إدارة قضايا الحكومة، القاهرة، يوليو - سبتمبر ١٩٧٩، ص٦١.

(4) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 25.

تكون هدفا للحرب المقدسة « الجهاد» إن آجلا أو عاجلا، ويرمى الإسلام إلى فرض مؤسساته وأنظمته الخاصة من خلال ذلك الجهاد.

وهكذا أخضع المفهوم الإسلامى غير المسلمين لحالة من الدونية هى حالة «الذميين»، وهى تمثل وضعا من الخضوع وعدم المساواة بين المسلمين وغيرهم، ويتعين على غير المسلمين أن يدفعوا «الجزية» للحصول على «ذمة المسلمين»، وفى ذلك نوع من العقوبة على كفرهم وأداة لتحقيرهم وإذلالهم.

وعلاوة على ما تقدم، استطعنا أن نتحقق من أن حرية العبادة، بالمعنى الذى يفهمه الدستوريون فى القرن العشرين، لا توجد فى الدول الإسلامية بشكل كامل، حيث إن الإسلام دين للدولة وليس للإنسان فيها حرية الإيمان به أو عدم الإيمان به.

كما أمكننا أيضا أن نرى أن الصعوبة الحالية التى تواجه بناء الكنائس أو تجديدها فى مصر ترجع إلى ما نقل عن التراث الإسلامى من النهى عن بناء الكنائس أو إصلاح ما ينهدم منها فى أرض الإسلام، ويمكننا أن نجزم بأن الطابع التمييزى المهين فيما يتعلق بحرية العبادة لا يزال قائما حتى اليوم.

كذلك رأينا أنه وفقا للمفهوم الإسلامى فإن الردة التى تناول القرآن موضوعها تعاقب بالقتل، فالمسلم الذى يجحد دينه يستحق عقاب جهنم ويكون جزاؤه القتل، ومع ذلك ورغم كون الفقه الإسلامى يكاد أن يجمع على إدانة وعقوبة الردة على هذا النحو، فإننا نشاهد تفتحا ذهنيا لدى بعض الكتاب المحدثين الذين يرون أن عقوبة الردة تتعارض مع القرآن وبالتالى فهم يرفضون قتل المرتد أو حتى حبسه.

وإلى جانب القانون الجنائى الإسلامى، فقد وجدنا أن المساواة أمام القانون بين شهادة المسلم وشهادة غير المسلم غير قائمة، وبالتالى فإن ثمة تمييزا يرجع أساسه إلى المذاهب الفقهية باستثناء المذهب الحنفى الذى يضع شهادة المسلم وشهادة غيره على قدم المساواة، ولسوء الحظ فإن مشروع تعديل القانون الجنائى المصرى صامت فى هذا الخصوص، وكنا نود أن يقرر ذلك المشروع المساواة فى العقاب دون تمييز بين المسلمين وغيرهم، وقد تبين من العرض السابق أن التيار الإسلامى فى مصر هو تيار غالب قوى الجذور فى الأرض، وأن الإسلاميين قد تغلغلوا إلى مناطق كثيرة من السلطة، وأن من الصعب أن تنصف العدالة الأقباط الذين يقعون ضحايا جرائم يرتكبها المسلمون.

وكذلك أوضحنا أنه وفقا للنصوص القرآنية، يسمح للمسلم أن يتزوج مسيحية أو يهودية، ولكن لا يسمح بالعكس، وهذا يظهر عدم المساواة والتمييز المعلوم للكافة، وهذا التمييز قائم أيضا فى مجال المواريث حيث إن الزوجة المسيحية لا ترث زوجها المسلم.

وكذلك أثبتنا أنه وفقا للمفهوم الإسلامى والسلطة القضائية فى الإسلام يحظر على غير المسلمين شغل وظائف القضاء فيما بين المسلمين وأن ذلك يرجع إلى ما ورد فى الآيات القرآنية والفقه الإسلامى.

حالة الأقباط فى مصر بعد الفتح العربى

تدمير مكتبة الإسكندرية: من المعلوم أن الإسكندرية كانت بها مكتبة عظيمة لحقها الدمار، فهل كان ذلك بناء على إرادة الخليفة عمر بن الخطاب؟ إن تدمير هذه المكتبة لا يزال أمراً مجهولا من حيث زمن وقوعه وكيفيته، فوفقا لما ذكره بعض الكتاب، فإن القول بأن تدمير هذه المكتبة العظيمة بأمر من الخليفة عمر لا تؤيده إلا رواية لاحقة على الواقعة بستة قرون، وربما كان الواقع هو أن استيلاء العرب على الإسكندرية عام ٦٤١ واستيلاء الترك عليها عام ٨٦٨ كانا الشوطين الرئيسيين فى عملية تخريبية لا يمكن التوصل إلى تفصيلاتها ويذكر أحد الكتاب أن تدمير مكتبة الإسكندرية على يد العرب إنما هو أسطورة (١).

فى حين يؤكد آخرون أن تلك المكتبة الفخمة قد أحرقت بواسطة عمرو بن العاص بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب، ويقول هؤلاء أن الفتح العربى، كان من الوجهة الثقافية أشد إيذاء للإنسانية من الانقضاض المغولى، وأن العرب فى القرن السابع لم يكن ليهمهم فى شيء أمر الكتابات الأدبية بوجه عام ولاسيما ما كان منها بلغات أجنبية ويضيفون أن اتهام جنود عمرو بإحراق المكتبة ليس قدحا بلا مبرر فى الحضارة الإسلامية.

وعلاوة على ذلك فإن شهادة ابن خلدون، وهى وإن كانت شهادة متأخرة إلا أنه

(1) CHAULEUR, sylvestre, op. cit., supra, p. 92 et Note No. 53.

لايمكن إهمالها، تنسب إلى العرب قيامهم بإلقاء كتب الفرس التى اختفت تماما فى الماء والنار، ومن ثم فإن إحراق مكتبة الإسكندرية هو واقعة ممكنة الحدوث تتناسب وتتفق مع حالة الروح التى يحتمل أن يتصف بها المحاربون العرب فى ذلك الحين[١].

ووفقا لما يذكره بطريرك الأقباط الكاثوليك المونسنيور كيرلس مكارى [٢]، فإن مكتبة الإسكندرية الكبرى، لم تحرق بأمر جوفيان عام ٣٦٤ ولم تدمر فى عام ٣٩١ على يد ثيوفيلس وإنما استمرت قائمة مع المكتبات الأخرى بالمدينة فى القرن الخامس وحتى نهاية القرن السادس.

ويذكر ابن خلدون أن العرب هم الذين أشعلوا النار فى مكتبة الإسكندرية الفخيمة[٣]، ويضاف إلى ذلك أن صحة حادثة الإحراق قد تأكدت فى كتابات مؤرخين سبقوه[٤].

إلا أن المؤرخ جاستون وايت[٥] ينفى صحة حادثة الإحراق ويؤكد أنه لا يمكن أن نقبل هذه الرواية بدون ترو بناء على شهادة عبداللطيف البغدادى، اللاحق على الواقعة المدعاة بستة قرون.

وبعد أن ذكرنا اختلاف آراء المؤرخين فى هذا الصدد، ومع أننا لا نستطيع أن نجزم بأن العرب هم الذين أحرقوا تلك المكتبة، فإننا نرى أن مسلك الفاتحين العرب وقت

(1) BUTLER, A. J., The Arab Conquest of Egypt, Oxford, 1902, pp. 401, 426; Butcher, Mme. E. L., The Story of the Church of Egypt, London, 1897.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية بواسطة اسكندر تادرس ونشرت الترجمة بواسطة جريدة مصر، القاهرة، ١٩٠٦ المجلد الثانى، الصفحات ١٤٤ إلى ١٥١، وأيضا الدكتور عبد اللطيف البغدادى: مذكرات عن رحلتى فى مصر، الفصل الرابع، الفقرة ١، نقل عنه الدكتور عزيز سوريال عطية مرجع سابق له ص ٨١، وكذلك الأب تادرس ملطى: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والرومانية، شركة الرائد للنشر، نيويورك ١٩٨٧ الصفحتان ٧٩ و ٨٠ وأيضاً ايريس حبيب المصرى: قصة الأقباط، دار العالم العربى، القاهرة، ١٩٧٨، فقرة ٣٨٦ صفحتا ٢٨١ و ٢٨٢ ولنفس المؤلفة: قصة الكنيسة القبطية، المجلد الثانى الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٩، الصفحات ٢١٥ إلى ٢٣٣.

(2) MACAIRE, Mgr. K., Etude sur le Serapqum d' Alexandrie, p. 30.

وقد نقلت عنه ايريس حبيب المصرى فى المرجع السالف ذكره له ص ٢١٧ فقرة ٣.

(٣) مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ١٩٣٠.

(4) Guette, Archimandrite Paul, Histoire de l'Eglise, Paris, 1886, Vol. IV, pp. 93 - 94 et Vol. V, pp. 471 - 472.

(5) WIET, Gaston, Précis de l'histoire d'Egypte, pp. 75, 111, 112.

فتح مصر يدعونا إلى تصديق صحة إحراق العرب للمكتبة، ونستند فى هذا إلى المسلك المدمر الذى أبداه العرب فى فترات مختلفة وفى ظل حكومات مختلفة، ألم يعان الأقباط من تدمير كنائسهم؟ إن كل ذلك ـ دون افتئات على الحضارة الإسلامية ـ يدعونا إلى تصديق الكتاب الذين اتهموا الخليفة عمر بأنه هو الذى أصدر الأمر إلى عمرو بن العاص بإحراق مكتبة الإسكندرية.

وعندما سقطت مصر فى أيدى العرب، كان الأقباط يمثلون جملة عدد السكان تقريبا، أى حوالى ٢٠ مليونا على الأقل[١] ، وهذا الرقم ليس مبالغا فيه إذا أخذنا فى الحسبان أن حوالى ٦ ملايين من الأقباط، فى وقت الفتح العربى، قد فرضت عليهم الجزية، لأنهم رفضوا اعتناق الإسلام، وكان البديل هو الموت، وهذه الجزية لم تكن تفرض إلا على الرجال الذين بلغوا خمسة عشر عاما، ويعفى منها المسنون والنساء والأطفال، ويضاف إلى ذلك أيضا أن بعضا من الأقباط اعتنقوا الإسلام بهدف التخلص من دفع الجزية (التى تعتبر ضريبة على الرؤوس كما قدمنا) وسعيا إلى تحسين مركزهم الاجتماعى، ومن ثم فإن رقم العشرين مليونا الذى ذكرناه يعتبر رقما معقولا[٢].

أما الإحصاءات الرسمية الحديثة للحكومة المصرية، والتى أجريت وفقا للتعدادات ومنها على سبيل المثال إحصاء عام ١٩٨٦، فقد وزعت المسلمين والأقباط طبقا للجدول التالى[٣].

السنة	المسلمون	الأقباط
١٩٦٠	٢٤٠٦٨٠٥٢ (٩٢,٦٪)	١٩٠٥١٨٢ (٧,٣٪)
١٩٦٦	٢٧٩٢٥٦٥٩(٩٣,٢٪)	٢٠١٨٥٦٢(٦,٧٪)
١٩٧٦	٣٤٣٣٤٣٢٨(٩٣,٧٪)	٢٢٨٥٦٢٠(٦,٢٪)
١٩٨٦	٤٥٣٦٨٤٥٣ (٩٤,١٪)	٢٨٢٩٣٤٩(٥,٨٪)

(١) سميرة بحر: الأقباط فى الحياة السياسية المصرية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ وأيضاً جرجس فيلوثاوس عوض: القبط - الكتاب الأول فى تعداد القبط أمس واليوم، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، القاهرة ١٩٣٢ الصفحات ١٤٤ إلى ١٤٧ وكذلك: CANNUYER, Christian, Les Copts, op. cit., supra, p. 37.

(٣) المرجع السابق لـ CANNUYER ص ٣٧ وكذلك: التعداد العام للسكان والإسكان والمنشآت، ١٩٨٦، منشور بواسطة جهاز الإحصاء والتعداد الرسمى لجمهورية مصر العربية الطبعة الثانية القاهرة، أبريل ١٩٨٧ ص١٣.

وهذا التعداد يتعرض لمعارضة شديدة، لأن الأرقام الرسمية أضعف كثيرا بوضوح من أن تكون قابلة للتصديق لدى الأقباط، ولم يتم تعداد واحد جدى حقاً بحيث يسمح بإلقاء الضوء على الرقم الدقيق أو التقريبى للأقباط فى مصر، وقد درجت السلطات المصرية دائما على التقليل من عدد الأقباط بقصد اعتبارهم قلة ضئيلة جدا يمكن إهمالها، وهذا يمثل اتجاها دائما مستمرا.

ووفقا للإحصاءات الرسمية فإن النسبة المئوية للشعب القبطى منذ عام ١٨٩٧[(١)] كانت كما يلى:

السنة	النسبة المئوية للأقباط
١٨٩٧	٦,٥٪
١٩٠٧	٧,٨٪
١٩١٧	٨,٦٪
١٩٢٧	٨,٣٢٪
١٩٣٧	٨,١٩٪
١٩٤٧	٧,٩٪

وفى عهد الرئيس عبدالناصر، فى الستينيات، كان المقدر رقم ٤ ملايين قبطى، فى الوقت الذى كان الإحصاء الرسمى يذكر أن عدد الأقباط يبلغ ١٩٠٥٠٠٠ نسمة، أما مراسل صحيفة «نيويورك تايمز» فى القاهرة، جاى والز، فقد ذكر فى عدد الصحيفة الصادر فى ٢٠ مايو ١٩٦٢ أن رقم الأقباط كان قريبا من ٤ ملايين من إجمالى عدد السكان البالغ ٢٧ مليونا أى بنسبة تتراوح بين ١٥ و١٦٪.

وقد منع عبدالناصر السلطات الكنسية القبطية من إجراء التعداد الخاص بالكنيسة مع سهولة إجرائه لاحتفاظ الكنيسة بسجلات للأحوال المدنية[(٢)].

وقد قدم بعض الباحثين من العرب المسيحيين حجة تؤيد ما يقولون به من أن عدد السكان الأقباط أكبر مما تظهره الإحصائيات، تتمثل فى أن الأسرة القبطية أشد ارتباطا من نظيرتها المسلمة وأن الطلاق محرم من حيث المبدأ لدى الأقباط وبالتالى فإن أطفال الأسر القبطية المترابطة يلقون عناية أكبر ومن ثم تقل وفياتهم فى السن المبكرة[(٣)].

(١) المرجع السابق ص ١٣.

(2) WAKIN, Edward, A Lonely Minority, op. cit., supra, p. 25.

(3) PERONCEL - HUGOZM, Jean - Pierre, op. cit., supra, pp. 168 - 169.

وقد لاحظ مراسل صحيفة لوموند الفرنسية جان بيير بيرونسيل ـ هيجوز[١]، أن الرئيس الأمريكي كارتر عندما استقبل فى الولايات المتحدة الأمريكية البابا شنودة الثالث، وجه إليه العبارة التالية «إننى أستقبل فى شخصكم ممثل ٧ ملايين من المسيحيين المصريين»، وقد ذكر هذا أمام السفير المصرى أشرف غربال، وهو مسلم، الذى لم يسعه إلا تأكيد الرقم الذى ذكره كارتر، وهو رقم يزيد بما يقارب ٥ ملايين عما تذكره إحصاءات القاهرة الرسمية.

كما يجدر أن نذكر أيضاً أن الموظفين المسلمين الذين يتمتعون بحماس زائد أو يتصرفون تحت تأثير ضغوط عليا قد ألحقوا بكل إحصاء لعدد المسلمين أسرا مسيحية بأكملها، وهذا يجعل كل المعطيات والإحصاءات عن الأقباط زائفة[٢].

ويذكر بيرونسيل هيجوز أن بعض النماذج الإحصائية كانت لفظة «مسلم» أمام أقباط فعلا لهم أسماء قبطية ولم يتخلوا عن هويتهم، هنالك نجد أنفسنا أمام قرائن قوية على التزوير، وقد استنبط مراسل صحيفة لوموند أن رقم ٥ ملايين قبطى هو إذن رقم واقعى[٣].

ويجدر بنا أن نورد فيما يلى جدولا يبين نسبة الأقباط وعددهم فى وسط البيئة الإسلامية التى يحيون فيها وهو جدول نشرته المجلة ربع السنوية المسماة «بروموندى فيتا» [٤].

النسبة بين المسلمين والمسيحيين

السنة	المسلمون	المسيحيون	إجمالى السكان
١٩٠٠	٨,٥١٤,٩٠٠ (٨١٪)	١,٩٥٤,٠٠٠ (١٨,٦٪)	١٠,٥٠٠,٠٠٠
١٩٧٠	٢٧,٠٠٣,٥٧٢ (٨١٪)	٦,١٩٣,٦٢٨ (١٨,٦٪)	٣٣,٣٢٩,٠٠٠
١٩٨٠	٢٧,٠٠٣,٥٨٢ (٨١٪)	٦,١٩٣,٦٢٨ (١٨,٦٪)	٣٣,٣٢٩,٠٠٠
١٩٩٠	٣٤,٤٦٨,٣٦٠ (٨١,٨٪)	٧,٥١٣,٨٤٠ (١٧,٨٪)	٤٢,١٤٤,٠٠٠
٢٠٠٠	٥٣,٢٧٣,٣٠٠ (٨٢,٥٪)	١٠,٤٨٩,٧٠٠ (١٦,٢٢٪)	٦٤,٥٨٨,٠٠٠

(١) المرجع السابق ص ١٧٠.

(٢) د. ميلاد حنا: «نعم أقباط لكن مصريون»، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٠، صفحة ٦٥ حيث يذكر المؤلف واقعة قس قبطى فى الاسكندرية سجل فى التعداد على أنه «مسلم» فى خانة الديانة.

(3) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit, supra, P. 171.

(4) Les Chrétiens d;Egypte, Pro Mundi Vita, Dossier Afrique, No 21, Avril 1982, (Bruxelles, Belgique), p. 9; BARRET, David B., Edition World Chrystian Encyclopedia, Oxford University Press, Nairoby, 1982, p. 274.

وفى مقالة بعنوان «الكنيسة القبطية العريقة المعزولة»[١] يذكر الكاتب أن رقم الأقباط يتراوح ما بين ٦ و١٠ ملايين، ويذكر كاتب مقالة أخرى بعنوان «الأقباط يتجهون نحو الهلع»[٢] أن الأقباط يشكلون ٢٠٪ من سكان مصر، ويذكر مراسل اليونيتد برس هوستون بالولايات المتحدة فى تحقيقه الصحفى عن تعداد الأقباط فى مصر أن عددهم يقدر ما بين ٦و١٠ ملايين[٣].

ووفقا للدراسة المجراة بواسطة دائرة المعارف المسيحية العالمية[٤] فإن عدد مسيحيى مصر كان فى عام ١٩٨٢ يبلغ ٧٥٠١٦٣٢ أى ١٧,٨٪ من سكان مصر الذين بلغوا ذلك العام ٤٢١٤٤٠٠٠ نسمة.

أما المجلة القبطية المسماة «الكرازة» والتى تحررها بطريركية الأقباط الأرثوذكس فى القاهرة ويرأس تحريرها قداسة البابا شنودة الثالث بابا الإسكندرية وبطريرك الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، فقد أوردت ما ذكره الرئيس كارتر فى حضور الصحفيين ومندوبى التليفزيون أثناء لقائه مع البابا فى ٢٠ أبريل[٥] كما يذكر ذلك أيضا رجل القانون الفلسطينى أبو سهيلة[٦]، نقلا عما يقوله الأقباط من أن عددهم يتراوح ما بين ٧ و ١٠ ملايين وهو يرى فى الإحصاء الذى أعلنته الحكومة خطة ترمى إلى الإقلال من دور الأقباط فى الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر، والأقباط يغمطون فى حقوقهم على أساس عددهم المنقوص عمدا.

ويقدر كاتب بلجيكى أن عدد الأقباط يناهز ١٠ ملايين[٧] أما التقديرات الديموجرافية التى وضعها الأقباط أنفسهم فتقدر عددهم بحوالى ١٢ مليونا أى ما يقرب من ٢٠٪ من السكان فى مصر، وهذا التقدير يبدو فى نظرنا أقرب احتمالا إلى

(١) صحيفة نيويورك تايمز عدد ٩ سبتمبر ١٩٨١.

(٢) صحيفة الديلى تلجراف، لندن، ١٥ أبريل ١٩٥٣.

(٣) الجازيت، مونتريال، ١٦ مايو ١٩٩٣.

(4) World Christian Encyclopedia, op. cit., supra, p. 274; FRANCO, Michel, La participation Copte à: a vie oplitique et sociale de l'Egypte, Mémoire de Maîtrise de letters et civilisations Arabes. Université de Bordeaux, III, 1987, pp. 14 - 18.

(٥) الكرازة (التبشير) مجلة دينية أسبوعية تنشرها بطريركية الأقباط ويرأس تحريرها البابا شنودة الثالث، القاهرة، عدد ٦ مايو ١٩٧٧، ص٢.

(6) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, pp. 251 - 252.

(7) MATHIEU - ROSAY, Jean, Dictionnaire du Christianisme, Marabout, Alleur Belgique, 1990, p. 122.

الصحة، على أساس كونه قائما على أساس سجلات العماد (التنصير) ومن ثم فهو مبنى على مستندات موثوق بها ومؤكدة[1].

ومع ذلك فيجب علينا أن نعترف بأنه ثمة ثلاثة عوائق حاليا تحد من زيادة عدد السكان الأقباط هى:

(١) نسبة المواليد الأقل التى ترجع إلى ارتفاع تكاليف المعيشة.

(٢) الهجرة، التى حدثت لعدد كبير من الأسر القبطية، ويمكن تقدير عدد الأقباط الذين اضطروا إلى الهجرة إلى أستراليا وأوروبا وكندا والولايات المتحدة بما يقرب من مليونين، وقد بدأت موجة الهجرة القبطية فى الستينيات فى عهد عبدالناصر.

(٣) عدد الذين يتحولون قسرا من المسيحية إلى الإسلام ويقدرون بنحو خمسة عشر ألفا سنويا[2].

والآن ننظر فى كيفية تحول الأقباط قسرا إلى الإسلام.

ففى تقرير كتبه المأسوف عليه القمص سرجيوس عام ١٩٣٦، وهو تقرير رفع إلى صاحب القداسة بابا الإسكندرية والمجلس الملى، وأورد بالتفصيل أسباب وبواعث حالات تحول الأقباط قسرا إلى الإسلام[3] ونقرأ فى هذا التقرير بالأخص ما يلى: «إن الوضع الحالى للأقباط حرج جدا وسوف تتزايد صعوبة حالتهم سنة بعد أخرى، إن المسيحية القبطية قد تمكنت من البقاء حتى اليوم عن طريق مواجهة الاضطهاد الذى حل بها فى القرون الماضية، وسيكون عليها أن تواجه وتجابه مستقبلا قائما»[4].

ويسرد التقرير مختلف الأسباب التى تعزى إليها حالات تحول الأقباط رغما عنهم إلى الإسلام وهى: تفرق الأقباط فى المدن والقرى التى بها أغلبيات إسلامية ساحقة، الإحساس بعدم الأمان الذى يرجع إلى الاضطهاد المستمر، الجهل بديانتهم مما يجعلهم قابلين للتأثر والتحول، الرغبة فى البقاء والارتقاء بمصيرهم وحظهم.

---

(1) Le Monde Copte, op. cit., supra, Paris, 1988, No. 14 - 15., p. 27.

(2) WAKIN, Edovard, op. cit., supra, p. 49.

حيث يقدر المؤلف عام ١٩٦٣ أن عدد التحولات إلى الإسلام كان يبلغ ٥٠٠٠ شخص سنويا.

(٣) نشرت ترجمة بالانجليزية لهذا التقرير فى مجلة Le "Monde islamique", Sergio, Pére Marcos,
The Muslim World, Le Caire, No. 26, 1936, pp. 372 - 379.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧٢.

ويقول القمص سرجيوس فى شرح هذه الأسباب مجتمعة التى تؤدى إلى تحول الأقباط رغما عنهم على نحو يجعل من ذلك التحول ممارسة متكررة معتادة.

«إن صعوبة الحصول على وظيفة واكتساب القوت تعتبر سببا آخر من أسباب هذه التحولات إلى الإسلام، وهناك البعض ممن يأملون فى الحصول على معونة مالية من الكنيسة، وآخرون يعتقدون أنهم باعتناقهم الإسلام سيحصلون على وظيفة حكومية مريحة وسيخرجون من مصاعبهم المالية، وهذا السبب الأخير يتمثل فى أن القبطى الذى تكون لديه المؤهلات المرغوبة لوظيفة ما، يحرم من شغل تلك الوظيفة بواسطة أعضاء لجنة الاختيار الذين يمطرونه بالأسئلة فيما يتعلق باسمه واسم أبيه وجده حتى يكتشفوا هويته الدينية، وما أن ينجحوا فى ذلك ويعلموا أن المرشح المؤهل قبطى، فإنهم يخاطبونه بهذه اللهجة: «اذهب فليست هناك وظيفة لك»، وهذا القبطى سيىء الحظ الذى يجد أنه قد حرم من التوظيف بسبب ديانته المسيحية قد يضطر إلى التحول إلى الإسلام ليكسب قوته وقوت أسرته».

وفى ضوء ما تقدم فإن الرقم الذى ذكرناه والبالغ ١٥٠٠٠ حالة سنويا من حالات التحول الاضطرارى للأقباط إلى الإسلام ليس رقما مبالغاً فيه على ضوء التقدير الذى أعده القمص سرجيوس عام ١٩٣٦.

الثورات القبطية

خلال الفتح العربى اتخذ الأقباط موقفا يتسم بالحياد الموحى بالود تجاه العرب ولاسيما فى ظل حكم عمرو بن العاص الذى أظهر للبطريرك تكريما كبيرا وسعى للحصول على مشورته ومباركته وأعفى رجال الدين من ضريبة الرؤوس[1].

أما فى عهد الدولة الأموية (وعاصمتها دمشق) فإن خازن بيت المال الذى كان يدعى عبيد الله أمر عام ٧٢٢ بالتدمير الشامل لكل الأيقونات المسيحية، وقد أعقب ذلك حدوث ثورة للأقباط فى شرق الدلتا، قمعت بعنف واستتبعت سجن البطريرك

(1) CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., Supra, p. 106.

اسكندر الثانى، الذى لم يطلق سراحه إلا إثر تهديد بالتدخل المسلح من ملك النوبة[١].

وفى عام ٧٥٠ انتقلت مصر إلى الحكم العباسى (فى بغداد)، وتزايدت ثورات الأقباط من حيث تكرار الحدوث والأهمية، ويمكن القول أنه فيما بين عامى ٧٣٩ و٨٧٣ اندلعت خمس حركات تمرد للأقباط، لكن حدث فى عام ٨٣١، إبان حكم الخليفة المأمون، ثورة تعد أخطرها وأكثرها دموية، كما أن نتائجها كانت مخيفة بصفة خاصة وهذه الثورة الدموية هى ثورة البشموريين.

والبشموريون اسم يطلق على الأقباط الذين كانوا يعيشون فى منطقة شمال شرق الدلتا قرب مدينتى دمياط ورأس البر الحاليتين وبحيرة المنزلة، وكان سكان تلك الجهات مشهورين بقدراتهم الملاحية ومهارتهم فى الصيد.

وقد عرف البشموريون طوال عهود الاحتلال الرومانى والبيزنطى كيف يحافظون على استقلالهم بما عرف عنهم من شجاعة دافعوا بها عن أرضهم[٢].

وفى عهد البطريرك القبطى يعقوب بطريرك الإسكندرية، اندلعت حركة تمرد عام من جانب الأقباط وانتشرت فى كافة أنحاء البلاد، واستتبع ذلك رحيل بعض الجيوش الإسلامية وبعض القبائل العربية التى كانت قد استقرت فى مصر، وقد أسهم البشموريون بقوة فى نجاح تلك الثورة المسلحة.

ولما كان الشعب القبطى معروفا بالتصاقه القوى بالدين ورجال الدين، فقد لجأ المأمون إلى البطريرك ورجال الأكليروس القبطى لكى يحثوا البشموريين والأقباط الثائرين على إلقاء السلاح وتهديدهم بالحرمان الكنسى لكل من يحمل السلاح ضد العرب، وقد رفض البشموريون الاستسلام، فما كان من المأمون إلا أن سحقهم وقتل وذبح منهم عددا كبيرا من رجال ونساء وأطفال، ولم يعف عن أحد حتى الذين أعلنوا عن رغبتهم فى الدخول فى الإسلام، وأما المنازل والأديرة فلم يبق منها حجر على حجر، وكان ذلك لتلقين الذين قد يرغبون فى المستقبل الدخول فى العصيان على العرب، وبذلك استأصل المأمون بؤرة الثورة الدائمة، ويقول المقريزى المؤرخ

(1) CANNUYER, Christian, Les Copts, op. Cit., supra, p. 39.

(2) BARBULESCO, Luc, Chrétiens égyptiens aujourd'hul, publié par CEDEJ, Le Caire, 1985, pp. 95 - 99.

المسلم[١] أنه «منذ ذلك الحين كسر الله شوكة القبط فى كل أرض مصر، وزالت قوتهم إلى الأبد، ولم يعد منهم أحد يحس القدرة على مقاومة الحكومة، وأصبحت للمسلمين الأغلبية فى القرى، وعاد الأقباط إلى سجيتهم الأولى من مخاتلة الإسلام والمسلمين واللجوء إلى الخداع والغش وأخذوا على عاتقهم جمع الضريبة وتحصيلها».

وكان من أثر سحق ثورة البشموريين أن الأقباط لم يحاولوا بعد ذلك قط التكتل والدخول فى مواجهة مفتوحة مع العرب[٢].

ولئن كان من الحق أن الأقباط لم يحاولوا بعد ذلك الثورة الجماهيرية، فإنهم كانوا يقومون بتحركات للمطالبة بمطالب وجدوا السبيل إلى التعبير عنها بصراحة ووضوح، وكانت تلك المطالب تقدم بطرق سلمية هادئة قانونية؛ إلى السلطات الحكومية بالطرق الرسمية ذلك حتى يومنا هذا.

المؤتمر القبطى فى أسيوط

فى مطلع القرن العشرين، وعلى وجه أكثر تحديدا فى عام ١٩٠٨ تمثل شعور الاستياء لدى الأقباط عندما تقدم وجهاؤهم إلى مصطفى فهمى باشا رئيس الوزراء (النظار) واللورد كرومر، المعتمد البريطانى فى مصر، فى آن واحد، بالتماس يطلبون فيه المساواة الكاملة فى المعاملة فيما يختص بالتعيينات فى المناصب الإدارية، وإغلاق المحاكم فى أيام الآحاد، والتمثيل العادل فى جمعية شورى القوانين، وتعليم الدين للتلاميذ المسيحيين فى مدارس الحكومة، وقد قبل المطلبان الثانى والثالث [٣] وقد ابتهجت بعض الصحف بهذا التقدم نحو المساواة الاجتماعية، مثل جريدة «المؤيد»

---

(١) المقريزى، تاريخ مصر ترجم إلى الفرنسية بواسطة: Blochet: El Makrizi, Histoire d'Egypte., traduit par Blochet. Paris, 1898 - 1909; CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., supra., pp. 107 - 108.

(٢) جاك تاجر، مرجع سابق ص٩٩ إلى ١٠٥: عزيز سوريال عطية، مرجع سابق ص ٨٦ إلى ٨٩، يعقوب نخله رفيله: كتاب تاريخ الأمة القبطية، القاهرة، ١٨٩٨ ص ٧٦ إلى ٧٧، القس منسلى يوحنا: تاريخ الكنيسة القبطية، المحبة القاهرة ١٩٨٣ ص ٣٥٠ و٣٥١.

(3) CHAVLEUR, Sylvestre, op. cit., supra, p. 157.

للشيخ علـى يوسف، وكانـت تدعو إلى الجـامعة الإسلامـية، وجريدة «الـلواء» ذات الاتجاه الوطنى، ولكن مـقاله أخرى للشيخ جاويش بعنـوان «الإسلام غريب فى بلده» وثانيـة بعنوان «سنجـعل من الأقباط نعـالا لأحذيتنا» كـانت بمثابة إشارة الـبدء لحرب كلامية محزنة بين الصحف القبطية والصحف الإسلامية[1]، وبدأ الإحساس بتدهور العلاقات بين الأقباط والمسـلمين بسبب الغلو فى الوطنية يزداد شيـئا فشيئا، وفى أثناء ذلك ترك مصطفى فـهمى باشا الوزارة وحل محله كما سـبق أن أوردنا بطرس غالى باشا (الـقبطى) فى ١٣ نـوفمبر ١٩٠٨، وعاود الأقـباط الأمل إلا أن غالى بـاشا الذى كان الأقباط يحبونه جدا اغتيل فى القاهرة فى ١٩١٠ بيد إبراهيم الوردانى، وهو شاب وطنى مسلم متـعصب، وقد أثار هذا الاغتيال مظاهرات إسلامـية فى شوارع القاهرة كانت تهدر «تسلم يد الوردانى الذى قتل النصرانى».

وقد وجد بعض الأقباط الـذين كانوا يحسون بالوجل والإذلال سبيـلا إلى التعبير بوضوح وعلانية عن مطالبهم باسم الأمة القبطية فى موتمر عقدوه فى أسيوط (عاصمة الصعيد) فى عام ١٩١١، حضره وجهاء الأقبـاط ذوو النفوذ، وقد ذكر بعض المؤلفين أن هذا المؤتمر القبـطى قد انعقد دون موافقة من بـطريرك الأقباط [2] ، والواقع عـلى العكـس، فإن هذا المؤتمـر قد انعقد بـحضور ومبـاركة نيافة الأنـبا مكاريـوس مطران أسيوط، أما البطريرك فلم يكن معارضا لانعقاد هذا المؤتمر ولكنه أعرب فقط عن قلقه من عقـد هذا المؤتمر فى مـدينة أسيوط الـتى بها تـركز قبطى كـبير، وكان يخـشى من حدوث مواجهـات، ولكن المطران بدد مـخاوف البطريرك كـيرلس الخامس معـتمداً على وطنية وإيـمان المؤمنين [3]، ولم تـكن المطالـب التى صاغـها الأقباط خـلال هذا المؤتمر مختلفة عن تلك التى سبق أن قدمـت إلى مصطفى فهمى باشا واللورد كرومر معا، وفيما يلى ملخص تلك المطالب:

- يطالب المـؤتمر (الجمعية) بـتمكين الموظفـين والطلاب من حضـور القداس يوم الأحد واحترام يوم الراحة الأسبوعى فيه.

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢) بيرونسيل هيجوز مرجع سابق ص ١٤٩.

(3) MIKHAIL, Kyriakos, Copts and Mislems under British control, London, 1911, réimprimé 1911 par Kennikat Press, Port Washington, N. Y., pp 22 - 30.

وأيضاً: توفيق حبيب: تذكار المؤتمر القبطى الأول، الأخبار، القاهرة ١٩١١ ص ٧٤ و٩٤.

- المساواة فى توزيع الوظائف الإدارية.

- تمثيل جميع العناصر المصرية فى الجمعيات الوطنية المنتخبة.

- استخدام الضريبة البلدية لصالح الكافة دون تمييز.

- استخدام متحصلات الخزانة لصالح الكافة عموماً، دون تمييز يقوم على الجنس أو الدين[1].

وقد أحدث هذا المؤتمر ضجة كبيرة فى عهده، وأعقبه هجوم مضاد فى صورة مؤتمر إسلامى مضاد عقد بتحريض من المقيم الانجليزى السير إلدون غورست، ورأسه رياض باشا، الذى اتهم الأقباط بأنهم يرغبون فى شق الشعب المصرى جزءين (كما لو لم يكن ذلك الشعب كذلك من قبل) ومساندة بدعة مخالفة للمألوف تقول بدولة لها ديانتان معا، وبعد مؤتمر هليوبوليس خفتت حدة الحرب الكلامية ولكن ظلت العلاقات بين الأقباط والمسلمين يسودها الجفاء.

ثم حدثت بعد ذلك وقائع الثورة التى أدت إلى إعادة توحيد وتجميع صفوف الأقباط والمسلمين، فعلى طول المسيرة الطويلة الصعبة للكفاح المشترك الرامى إلى تحقيق استقلال مصر واستعادة كرامة شعبها، تقاسم المصريون جميعا من أقباط ومسلمين على السواء عبء المعركة والتضحية وفقا لما يعترف به المؤرخ الوطنى المسلم محمد صبرى إذ يقول:

«كان الأقباط فى الفترة ما بين ١٩١٩ و١٩٢١ ضمن أكثر المدافعين عن الفكرة الوطنية حماسا وكانوا من أوائل الضحايا الذين سقطوا فى سبيل الاستقلال، فكأن الأقباط كانوا «ملكيين أكثر من الملك»، وكان القساوسة يلقون الخطب فى حب الوطن من على المنابر فى المساجد وفى جامعة الأزهر الإسلامية مثلما كان الشيوخ والعلماء يفعلون فى الكنائس، أما المشهد الذى كان مؤثراً للغاية فهو ظهور العلم الذى يبدو فيه الهلال محيطا بالصليب كأنه يعانقه»[2].

---

(١) قرياقص ميخائيل مرجع سابق ص ٢٨ و ص ٣٠، توفيق حبيب، مرجع سابق ص ٤٠، وأيضا: PERONCEL - HUGOZ CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., supra, P. 159:

وأيضا. Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 149

(٢) محمد صبرى Sabri, Mohamed, La révolution égyptienne, Librairie Vrin, Paris, 1921 Tome 1, p. 38.

وكانت جميع المواكب الـوطنية لثورة ١٩١٩ المطالبة باستقلال مـصر مسبوقة دائما بعلم أخضر اللون يحمل الهلال والصليب علامة ورمزا للوحدة الوطنية(١).

جماعة الأمة القبطية

فى ١١ سبتمبر ١٩٥٢ قام شاب قبطى وطنى يـعمل بالمحاماة، يدعى إبراهيم فهمى هلال، من منطلق كلفه بالعدالة وآماله الجياشة باسـتعادة المكانة الغابرة لطائفته القبطية، بتأسـيس جماعة الأمـة القبطيـة، ونود أن نلفت النـظر هنا إلى أن مـن استخدم تعـبير «الأمة القبطية»، وألـف عديدا من الكتب وكتب العديد من المقـالات القبطية وأسس المدرسة اللاهوتية القبطية ومـدارس الأحد كان يدعى الأستاذ حبيب جرجس(٢)، أما إبراهيم فهمى هلال فكان يستخدم عبارة «الأمـة القبطية» بمفهوم يعبر عن كيان أوسع نطاقاً من الكنيسة وجماعة المؤمنين فيها.

وكان الهـدف الأساسى لجمـاعة الأمة القـبطية هـو إعادة إحياء وإنـهاض الوطنـية القبـطية وحمايـة اللغة القـبطية، وقد نـظم هلال احتفـالا رسمياً لإعلان مـولد «الأمة القبـطيـة» فى ١١ سبـتمـبر الموافـق أول شهر تـوت فى التـقويم الـقبـطى (وهو عـيد الشهداء) باعتباره عيداً للأمة القبطية بأسرها، وفى خلال عام واحد من وجود الجماعة كان قد انضـم إلى الجماعة اثنان وتـسعون ألفا معظـمهم من الشبان الأقـباط، وظلت جماعـة الأمة القبـطية قائـمة من ١١ سبـتمبر ١٩٥٢ حـتى ٢٤ أبريل ١٩٥٤، تـاريخ حلها(٣).

وفى أثناء تلـك الفترة القصيرة قدم رئيـسها ومؤسسها فى أول سبـتمبر ١٩٥٣ إلى اللجنة الدستورية بالجماعة، المكلفة بصياغة دستور جديد، مذكرة أكد فيها أن الأقباط

---

(1) Galatoli, Anthony, Egypt in Mid - Passage, édité par Urwand and Sons, Caire, 1950, p. 93.

وأيضاً: طارق البشرى: المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنـية، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠ صفحات ١٠٧ إلى ١٢٣.

(٢) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب HEYKAL, Mohamed, L'automne de la colére, Editions Ramsay, Paris, 1983, p. 170.

(٣) سميرة بحر، مرجع سابق ص ١٥٦ إلى ص ١٥٨ وأيضاً:
WAKIN, Edward, op. cit., supra, p. 95; FRANCO, Michel, op. cit., supra, p. 24.

يشكلون أمة، وطالب بألا ينص فى الدستور على أن الإسلام دين الدولة، وطالب أيضا بأن يكون نائب رئيس الجمهورية قبطيا، بالإضافة إلى مطالبته بأن يكون الدستور وطنيا وليس دينيا، مصريا وليس عربيا، وبإزالة كل صور وأشكال التمييز ضد الأقباط، كما طالب أيضا بحرية الديانة والعبادة وكذا بالمساواة المطلقة بين الأقباط والمسلمين[1].

ولكن شيئا من الاستجابة لهذه المطالب لم يحدث على الإطلاق:

وكان لهذه الجماعة علمها وزيها الخاصان بها، وكان العلم يمثل صليبا مصريا (عنخ التى تمثل الحياة) منصوبا فى الإنجيل، وتعليق يقول «وسيأتى اليوم» وبالإضافة إلى ذلك فقد كان لهذه الجماعة نشيد وطنى قبطى كان ينشد فى جميع الاحتفالات.

أما الخطأ الذى ارتكبته هذه الجماعة فهو أنها احتجزت الأنبا يوساب الثانى بابا وبطريرك الإسكندرية وأجبرته على التنحى، وسرعان ما حلت الجماعة وقبض على هلال وخمسة وثلاثين من أعضاء الجماعة وحوكموا وألقوا فى السجون.

أما الغاية المعلنة لهذه الجماعة فكانت استرداد مصر كلها «أرضنا التى سلبت منا بواسطة العرب المسلمين منذ أربعة عشر قرنا، إن أرضنا هى مصر ونحن سلالة الفراعنة وديانتنا هى المسيحية وسيكون دستورنا هو الإنجيل وتكون لغتنا الرسمية هى اللغة القبطية»[2].

وفى عام ١٩٥١ ظهر فى مصر كتاب قوى شجاع[3] كتبه باللغة العربية طبيب قبطى لامع يدير مستشفى فى أبى قرقاص بالصعيد، وهو كتاب يعتبر بمثابة طلب لإجراء التحقيق فى أوجه التمييز والتفرقة والحط من شأن الأقباط الذين يشعرون بصفة منظمة أنهم فى مرتبة مواطنى الدرجة الثانية، وكان الكتاب موجها إلى جميع نواب البرلمان والمسئولين فى البلاد، وإلى جميع المصريين من مسلمين ومسيحيين، وخلص مؤلف الكتاب إلى المطالبة بإصلاح كافة أوجه الظلم والتفرقة حتى يكون الدين لله والدولة لكل المواطنين دون تمييز بسبب الدين.

---

(١) ميشيل فرانكوا، مرجع سابق ص ٢٤، وأيضاً الديب أبو سهيلة، سامى عوض، مرجع سابق ص ٣١٤ وص ٣١٨.

(٢) ميشيل فرانكوا، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٣) زغيب ميخائيل: فرق تسد، القاهرة ١٩٥١.

فى ١٧ ديسمبر ١٩٧٦ اجتمع مجمع الكهنة الأقباط والمجلس الملى وممثلو الشعب القبطى فى الإسكندرية فى هيئة مؤتمر حضره البابا شنودة الثالث، وأعد هذا المؤتمر مذكرة قدمت إلى المسئولين فى الحكومة متضمنة التساؤل عن الحرية الدينية وحرية العبادة، وطالبت المذكرة بإلغاء كافة القيود التى تحد من بناء الكنائس، كما أعلنت رفض تطبيق الشريعة الإسلامية على مسيحيى مصر وتطبيق قانون العقد بكافة آثاره فيما يتعلق بالزواج حماية للأسرة ولوضع حد لكافة المحاولات الاحتيالية فيما يتعلق بالديانة، كما طالبت المذكرة بتشكيل لجنة رسمية للوحدة الوطنية ولفحص الشكاوى المتعلقة بعدم المساواة فى التعيين والترقية فى الوظائف الحكومية ووظائف القطاع العام، وكذا تمثيل الأقباط فى الهيئات البرلمانية والتنفيذية والتشريعية[١].

وفى أغسطس ١٩٧٧ قدم المجلس الملى لمطرانية أسيوط إلى السلطات مذكرة تتعلق بمختلف الاعتداءات التى ارتكبت ضد الكنائس وضد أموال وأمن وسلامة المسيحيين فى أسيوط، وذلك بقصد تجنب انتشار تلك الاعتداءات وامتدادها، ونددت المذكرة بتقاعس الشرطة عن القيام بواجبها.

وفى فبراير ١٩٧٧ قدم المجمع المقدس للكنيسة القبطية ثلاث مذكرات إلى السلطات تختص بتطبيق القواعد الإسلامية، سواء أكانت خاصة بالعقوبات أم خلاف ذلك، على المسيحيين فى مصر، والطرق غير المقبولة للتحول إلى الإسلام ونواحى إساءة تطبيق القواعد الخاصة بالردة فى مواجهة المسيحيين، وكانت المذكرة الثالثة خاصة باستبعاد الأقباط، فى مجال القانون المدنى، من الوظائف العامة والتمثيل السياسى.

وفى ١٣ سبتمبر ١٩٧٨، اجتمع المجلس الملى ومجمع الكهنة وممثلو الشعب القبطى بالاسكندرية فى هيئة مؤتمر لشجب اغتيال القس القبطى غبريال عبدالمتجلى، راعى الكنيسة القبطية فى قرية التوفيقية بمركز سمالوط، ونددت المذكرة الصادرة عن المؤتمر بوضع حد للمؤامرة المتعصبة المنظمة ضد الأقباط كما طالبت بالمساواة بين الأقباط والمسلمين.

---

(١) سامى عوض، الديب أبو سهيلة، مرجع سابق ص ٣٤٥ إلى ٣٤٩.

وعلـى الرغم مـن كل هذه المذكـرات التى ظـلت بدون اسـتجابة لـها من جـانب السلطات الحكوميـة، فإن تلك السلطات لم تتخذ أى إجراء إيجـابى لرفع هذه المظالم وإعادة مناخ المساواة والثقة بين جميع المواطنين من مسلمين وأقباط على حد سواء.

وإزاء هذا الوضع، اجتـمع المجمع المقدس القبطى فـى ٢٦ مارس ١٩٨٠ لفحص كافة نـواحى الحالة، وقرر عدم إقـامة الاحتفال بعـيد القيامة وعـدم قبول تهانى ممثلى الدولة الذين كانوا يأتون وفقاً للعادة المتبعة للزيارة بمناسبة عيد القيامة(١).

وكان قد حدث فى يناير ١٩٧٩ أن قام أحد رجال الـقانون الأقباط اللامعين، وكان يرأس جمـعية الآثار الـقبطيـة ويدعى مريت بـطرس غالى، وهـو وزير سابق وحـفيد رئيس الـوزراء القبطـى الأسبق بطـرس باشا غالـى الذى اغتيـل عام ١٩١٠، بتقـديم مذكرة مطولة إلى الرئيس أنور السادات وإلى جمـيع المسئولين بالدولة، وكان التحرك الذى قام به مريت غالى بمـبادرة شخصية من جانبه ولكنه كان يعـبر عن نبض المجتمع القبطـى من البابا حتى عامـة الناس، وقد عرف كيف يجـعل هذا المستند غيـر المطبوع شاملا لكل المطالب القبطية(٢).

طالـب مريت غالى بعدالة أفضل تجاه الأقبـاط، وإلغاء الشروط العشرة التى يتوقف على استـيفائها التـرخيص ببناء الكـنائس أو تجديدها، كـما طالـب بإعادة المـائتى وقف قبطى التى صودرت عام ١٩٦٨ بواسطة وزير الأوقـاف الإسلامية والتى لم يدفع منها قرش واحد منـذ ذلك الحين وبأن تلغى الـدولة التفرقات الطائـفية فى التعليـم العالى ولاسيما فـى الطب، واسترعى الـنظر بصفة خاصـة إلى أن القبول فى جـامعة الأزهر الإسلاميـة، التى تمول بواسـطة كل دافعى الـضرائب، محظـور على الأقباط حـتى فى الكليات غير الدينية، كما لفت الـنظر أيضا إلى أنه لا يتم إسناد أى منصب إدارى عال إلى الأقباط، وفى ختام المذكرة طالب الحكومة بإيقاف الدعوة الإسلامية، ولـم تلق هذه المذكرة المطولة أى فعل إيجابى من جانب السلطات الحكومية(٣).

---

(١) محمد حسـنين هيكل، مرجع سـابق، ص ٢٣٩ وأيضاً: PERONCEL - HUGOZ, JEan - Pierre, op. cit., supra, p. 157.

(٢) مريت بـطرس غالى: الأقباط فـى مصر، ينايـر ١٩٧٩، منشور بواسطـة الجمعيات الـقبطية الأمريـكية والكندية، تقرير ملخص بالفرنسية فى كتاب:- Le Radeau de Mahomet, op. cit., supra, pp. 150 - 152.

(3) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 152; BARABULESCO, Lus, Les Chrétiens égyptiens auhourd'hui, Dossier I, CEDEJ, Le Caire, 1985, pp. 79 - 83.

بدأت ظاهـرة هجرة الأقبـاط فى الستيـنيات واتخذت شـكلا محددا واضـحا فى السبعينيات، مـن جراء تأثير تصاعد الأصولية الإسلامية وأعمـال العنف والانتهاكات المتكررة لحقوق الإنسان القبطى فى مصـر، وفضل الأقباط الاستقرار بصفة خاصة فى بلدان أوروبا وفى الـولايات المتحدة وكندا، كما هـاجر عدد أقل إلى أمريكا الـلاتينية وشرق وجنوب أفريقيا أيضا [١].

وسرعـان ما اكتـسب الأقباط فـى المهجـر، وعددهم يـقارب المليـونين فـى أرجاء البلدان التى هـاجروا إليها، طرق الاحتجاج المعـروفة فى البلدان التى استوعـبتهم فى ذلك العالم الغربى الحر الديمقراطى.

وفى أوائل السـبعينيات، شكـل بعض الأقباط الوطنيـين فى أنحاء العالـم الغربى، اتحادات علمانيـة قبطية كان الغرض منها هـو التنديد بانتهاكات حـقوق الإنسان التى يعـانيها إخـوانهم فـى الدين فى مـصر، مع المـطالبة بـاحترام الإعـلان العالمى لحـقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية المتعلقة بتلك الحقوق.

فتكـون فى الولايات المتـحدة الاتحاد القبـطى الأمريكى ويـرأسه مؤسسه الـدكتور شوقى كراس، ومركزه فى جرسى سيتى بولاية نيويورك وله أكثر من عشرين فرعا فى أنحـاء الولايات المـتحدة، وبالمـثل تشـكل فى كـندا الاتحاد الـقبطى الـكندى ويـرأسه مؤسسه مؤلـف هذا الكتاب ومركزه فى مونتـريال بإقليم كويبك، أمـا فى أوروبا فقد تأسس الاتحاد الأوروبى القبطى ومؤسسه المسئول عـنه فى هامبورج بألمانيا هو الدكتور يوسف فرج، وفى باريس الدكتور/ مجدى زكى الأستاذ بكلية الحقوق.

وقد نشر الاتحاد الأوروبى القبطى ثلاثة مجـلدات عن الأقباط لتعريف الأوروبيين بصفة خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان المتضمنة فى الاتفاقيات الدولية[٢].

وفى أستـراليا قام مـحام قبطى مـارس القانون لـما يزيد على نـصف قرن بتـأسيس الاتحاد الـقبطـى الأسترالـى فى سيـدنى ويرأسـه مؤسسـه الأستاذ رمـسيس جـبراوى

(1) CANNUYER, Chriostian, Les Copts, op. cit., supra, p. 172.

(2) DIE KOPTEN, Loogestieg 7, 2000 Hambourg 20, Vol. I, 1980; Vol. II, 1981; Vol. III, 1983.

شمروخ، وكان هذا المحامى اللامع معروفا فى مصر منذ شبابه بأنه كـان يتولى مجانا الدفاع فى القضايا التـى يقيمها الأقباط الذين تسلب منهم حـقوقهم وقد كرس حياته للدفاع عن إخوانه فى الدين والمطالبة باحترام حقوق الإنسان فيما يتعلق بالأقباط.

وقد خلـفه فى سيدنـى فى رئاسة هذه الجـمعية طـبيب قبطـى هو الدكتور مـكين مرقص المسئول عن برنامج إرسال راديو فـونى أسبوعى يسمى «صوت الأقباط»، وقد نشر وشجب فى شجـاعة كافة أنباء التفرقة والتمييز والاعتداءات والإقلال من شأن الأقباط وما يعانونه من متاعب فى مصر.

وقد كانت شجاعته وإخـلاصه فى سبيل قضية الأقباط سببا فى الـقضاء عليه، فقد قتل الدكتور مكين برصاصات المتطرفين الإسلاميين فى قلب سيدنى ذاتها، وهو رب أسرة ويـبلـغ من الـعمـر ٥٨ عامـاً وله أربـع بنـات، ففـى ١٢ أبريـل ١٩٩١ أصابـته رصاصتان لدى خروجه من عيادته، وتوفى فى المـستشفى متأثراً بجراحه فى ٢٦ أبريل ١٩٩١[١].

وتنشر هذه الجمعيـات والاتحادات القبطية كلها فى البلاد التـى هاجر الأقباط إليها مجلة سيـاسية ربع سنوية بالـلغات العربية والانجليـزية والفرنسية، وتطـبع هذه المجلة وتنشر فى الولايات المتحدة [٢]، وهى تعتبر الناطق الرسمـى بلسان جميع الجمعيات والاتحادات الـقبطيـة فى المهجـر، وتنشر فـيها دراسات ومـقالات وبحوث، والمجـلة تشجب كافة الانتـهاكات لحقوق الإنسان التى تمارس ضد إخوانـهم فى الدين، وهى بمثابة قرار اتهام ضد السلطات المصريـة، وهذه المجلة التى تدعى «الأقباط» شأنها شأن جميع الجمعيات والاتحادات القبطية، مستقلة تماما عن الكنيسة القبطية.

وقد نظمت هذه الجمعيات والاتحادات العديـد من المؤتمرات والمظاهرات القبطية لتنبيه الرأى العـام الغربى إلى خطورة الأصولية الإسلامية، وللمطـالبة بمطالب الأقباط وحقـوقهم فى الأمـان والحياة والـتملك والمـساواة فى الـفرص فى الـوظائف العـامة والتمثيل السياسى، وحرية الديانة والعبادة.

---

(١) صحيفـة الديلى تلجـراف، سيدنى، ١٩ أبريل ١٩٩١ وصحـيفة الميرور، سيـدنى، ١٩ أبريل ١٩٩١، وصحيفـة ذى صن هيرالد، سيـدنى، ١٤ - ١٥ أبريل ١٩٩١، صحيـفة الديلى تلـجراف والميرور ٢٩ أبريل ١٩٩١، وصحيـفة ذى صن هيرالد، سيدنى، ٢٨ أبريـل ١٩٩١، وصحيفة البيرق (جريدة لـبنانية باللغة العربية تصدر فى سيدنى)، ٣٠ أبريل ١٩٩١.

(2) The Copts, 582 Bergen Avenuem Jersey City, NJ ou P. O. Box 9119 G. L. S. Jersey City, N.J., U. S. A.

ـ فقد عقدت الاتحادات القبطية الأمريكية والكندية فى ١٣ مايو ١٩٧٨ مؤتمرا فى جرسى سيتى بالولايات المتحدة لشجب انتهاكات السلطات المصرية لحقوق الإنسان القبطى.

ـ وفى ١٢ نوفمبر ١٩٧٨ عقد الاتحاد القبطى الأسترالى فى سيدنى مؤتمرا لنفس الغرض.

ـ وفى ١ ديسمبر ١٩٧٨ عقد الاتحاد القبطى الكندى فى مونتريال موتمرا بمناسبة الذكرى الثلاثين للإعلان العالمى لحقوق الإنسان، شجب فيه انتهاكات حقوق الإنسان القبطى فى مصر.

ـ وفى ٦ أكتوبر ١٩٧٩ عقدت الاتحادات والجمعيات القبطية الأمريكية والكندية موتمرا ثانيا لشجب حوادث إحراق الكنائس فى مصر وأعمال التخريب التى ترتكب ضد المحال التى يملكها الأقباط.

ـ وفى أبريل ١٩٨٠، عندما كان الرئيس السابق أنور السادات فى زيارة لواشنطن، نظمت الجمعيات القبطية الأمريكية والكندية مظاهرة كبيرة أمام البيت الأبيض، لكى تظهر له رفض تطبيق الشريعة الإسلامية على أقباط مصر وللتنديد بأعمال التخريب التى ترتكب ضد الأقباط فى مصر.

ـ وفى شهر أغسطس ١٩٨١ قام أنور السادات بزيارة أخرى لواشنطن، وقد تمت هذه الزيارة بعد الأحداث الدموية التى وقعت فى حى الزاوية الحمراء بالقاهرة ضد الأقباط، وأحس السادات بالتغير الذى طرأ على موقف وسائل الإعلام تجاهه، كما أن الاتحادات القبطية الأمريكية والكندية كانت قد حجزت نصفى صفحتين فى جريدتى الواشنطن بوست والنيويورك تايمز لكى تنشر فيها شكاوى الأقباط فى مصر، وعلاوة على هذا نظمت تلك الجمعيات مظاهرتين أثناء إقامة السادات فى واشنطن، إحداهما أمام البيت الأبيض، والأخرى أمام متحف المتروبوليتان حيث كان سيحضر مأدبة تكريم ويفتتح جناحا جديدا مخصصا للآثار المصرية، وقد حدثت هذه المظاهرات على الرغم من أن البابا شنودة الثالث كان قد أرسل الأسقف الأنبا صمويل إلى الولايات المتحدة قبل زيارة الرئيس لمطالبة الجالية القبطية بالتزام الهدوء وعدم إثارته.

■ **الأقباط والوظائف العامة:** منذ ثورة عبدالناصر ١٩٥٢، وبالأخص منذ تأميم الشركات والبنوك وشركات القطاع الخاص، جرت العادة على إبعاد الأقباط عن الوظائف العليا من مختلف الوزارات وشركات الدولة، وتتم هذه الإزالة للأقباط على نحو ضمنى، وفقا لتعليمات تعطى سرا لجميع المسئولين عن الإدارة فى مختلف الجهات والشركات.

ويكاد ينعدم وجود الأقباط فى الوظائف العليا مثل عمداء الكليات ومديرى الدواوين والسفراء ورؤساء البعثات الدبلوماسية.. الخ.

والمصريون سواء أمام القانون من الوجهة القانونية الرسمية ولكن الأقباط، من الوجهة الفعلية، لا يشغلون وظائف الإدارة العليا بعدد من المناصب يتناسب مع ثقلهم الديموجرافى (السكانى) ويكاد ينعدم وجودهم فى إدارة شئون الدولة ووظائفها العامة العليا، ومن المستحيل تخيل قبطى رئيسا للجمهورية أو نائبا للرئيس(١).

وقد طرق مريت بطرس غالى (٢) فى تقريره المقدم إلى مسئولى الدولة وأصدقائه المسلمين الأوضاع الحرجة الخاصة بتمثيل الأقباط فى الوظائف العامة، وفى البداية كان من المعتاد إبعاد الأقباط عن الوظائف العليا فى وزارة الداخلية المسئولة عن الأمن العام، ولكن هذه السياسة امتدت تدريجيا إلى الوزارات الأخرى ولاسيما التعليم والشئون الخارجية.

كم من الأقباط إذن يمكن أن نجدهم بين وكلاء الوزارات، مديرى العموم فى الجهاز الحكومى؟ فيما يتعلق بالقطاع العام، الذى تعود نشأته إلى إجراءات التأميم الاشتراكية، فقد اتبعت سياسة بالغة التقييد فيما يختص بالأقباط بصورة منتظمة.

وقد عالجت السيدة سميرة بحر (٣) هذه المسألة الحرجة المتعلقة بوجود المسيحيين

---

(1) CANNUYER, Christian, Les Copts, op. cit., supra, p. 170.

(٢) مريت بطرس غالى، المرجع السابق له صفحتا ٣١ و ٣٣ وأيضاً:

BARBULESCO, Lus, Chrétiens égyptiens aujourd'hul, CEDEJ, Le Caicre, 1985, p. 81.

(٣) سميرة بحر، المرجع السابق لها صفحتا ١٦٦ و ١٦٧.

فى الوظائف العامة فحللت بالتفصيل ما يكاد أن يكون غيابا تاما للأقباط فى الوظائف العليا بالوزارات على النحو الذى يظهره التفصيل التالى:

الوزارات	نتيجة التحليل
- وزارة الشئون الخارجية	- لم يعين قبطى واحد سفيرا فيما بين عامى ١٩٥٢ و١٩٧٣ عندما عين فى ذلك العام قبطيان سفيرين فى بورما ونيبال، وفى المقابل فقد كان هناك عدة سفراء من الأقباط قبل ثورة ١٩٥٢.
- وزارة التربية والتعليم	- لا يوجد قبطى واحد رئيسا لجامعة أو عميدا لكلية على الإطلاق، وفى كلية الطب نجد ٤٪ فقط من هيئة التدريس من المسيحيين، ومن بين الموفدين لبعثات علمية فى الخارج عام ١٩٧٣ والبالغ عددهم ٥٠٠ مبعوث لا يوجد سوى عشرة من المسيحيين.
وزارة الحكم المحلى	- لا يوجد قبطى واحد رئيسا لمجلس مدينة أو سكرتيرا لمحافظة.
- وزارة العدل	- لا يوجد سوى مستشار قبطى واحد فى محكمة النقض.

أما بالنسبة لمجالس إدارات الشركات والبنوك التابعة للقطاع العام، فإن وجود الأقباط يكاد أن يكون منعدماً كليا، أو كما لاحظ السيد/ زغيب ميخائيل قبل ذلك بنحو ٣٥ سنة فإن الأقباط أضحوا غرباء فى بلادهم.

ونريد أن نستلفت النظر إلى أن مثل هذه القيود توجد أيضا فى وظائف القضاء والجامعات، فيستبعد أفضل وألمع العناصر بسبب التفرقة الدينية، ومن السهل التثبت من هذه الحقائق، حيث تكفى مراجعة أسماء الأشخاص الذين يعملون فى القضاء والجامعات، ويزداد هذا التمييز نموا ووضوحا، فأغلب الموظفين المسيحيين، إن لم يكونوا كلهم، يرسلون عند تعيينهم أو ترقيتهم إما إلى أماكن بعيدة جدا عن موطنهم ومحال إقامة أسرهم، أو إلى أماكن يصعب للغاية العيش فيها من القرى والدساكر والنجوع الصغيرة، فيعانون من شظف العيش ومن صعوبات مادية واجتماعية لهم ولأسرهم، وتخصص الوظائف الشاقة التى لا يحسد شاغلوها عليها للأقباط، كما

أنهـم يتعرضـون للإذلال وتفرض عـليهم مـهام وواجبات شـديدة القسـوة لدى أى إهمال أو خطأ يصدر عنهم [١].

وقد أبرمت الـدول العربية البترولـية كالمملكة العـربية السعودية والكـويت وقطر والعراق وليبـيا.. إلخ، مع مصر اتفاقات للـتعاون الاقتصادى والعلمـى، ترسل مصر بمقتضاها إداريين وعلميين وعمالاً مؤهليـن.. إلخ، لتنشيط النهضة الاقتصادية فى هذه البلدان، غـير أن السواد الأعظم من هؤلاء الخـبراء، ما خلا استثنـاءات نادرة، هم من المسلمين [٢].

وكان ثمة تقليد يرجع إلى عهد الملـك فؤاد الأول ومنذ النظام البرلمانى لعام ١٩٢٣ يقضى بتخصـيص مقعد تمثيل قبطى «إلزامـيا» فى مجلس الوزراء [٣]، وأصبح عدد الوزراء الأقـباط بعد ذلـك اثنيـن ثم رفع السـادات العدد إلى ثـلاثة قبـل اغتيالـه فى أكتوبر ١٩٨١ ببضعة أيام، وكان دون شك لتهدئة الخلاف الذى وقع بينه وبين قداسة البابا شنودة الثالـث والذى كان من نتائجه نفى البابا إلى وادى النـطرون فى ٥ سبتمبر ١٩٨١، ثم أعاد الـرئيس مبارك عـدد الوزراء الأقباط إلى سـابق عهده، فأصـبح ٢ فى عام١٩٨٢ [٤].

ومع ذلك ينـبغى أن نلاحظ أن هؤلاء الوزراء الأقـباط يكونون فى أغـلب الأحيان «وزراء دول»، أى وزراء بلا وزارة، أو يعيـنون لوزارات ثانوية، وحتى بـطرس غالى، الذى صـحب الرئـيس السـادات فى زيارتـه للـقدس والذى كـان العامـل الرئيـسى والمحرك فـى اتفاقيـات كامب ديفـيد عام ١٩٧٨ لـم يكن إلا وزيرا بـالنيابـة أو وزيرا للدولة مفوضا للقيام بالشئون الخارجية [٥]، أما الوزارة الثانية التـى أسندت إلى قبطى فهى وزارة الدولة للهجرة والمصريين بالخـارج، وهى وزارة قليلة الأهمية وبعيدة تماما عن السلطة.

فالأقباط إذن بصورة كلية أقل تمثيلا من المسلمين فى الوظائف العامة، ولا يشغلون

(١) سامى عوض الديـب أبو سهيلة، مرجع سابـق له صفحتا ٣٢٩ و ٣٣٠، وكذا مذكـرة المجمع المقدس القبطى إلى الحكومة المصرية فيما يختص بالقيود على حقوق الأقباط فى مجال القانون المدنى والوظائف الهامة.

(2) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 152.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٣، وكذلك FRANCO, Michel, op. cit, supra, pp. 33 - 39.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧.

(٥) المرجع السابق ص ٣٨ وأيضاً: CANNUYER, Christian, op. cit., supra, p. 170.

إلا عددا ضئيلا تافها من المناصب دون نظر إلى نسبة وزنهم السكانى[١].

ونلاحظ أيضا [٢] أن وزارة التربية والتعليم توزع على التلاميذ المسلمين ضمن الكتب المدرسية، نسخا من القرآن، باعتباره أساسا للديانة الإسلامية، فى حين لا يتلقى التلاميذ المسيحيون نسخا من الإنجيل.

وفى كتب القراءة التى توزع على تلاميذ المرحلة الابتدائية، نقرأ فى الصفحة الأولى: «الله ربى وإذا سألتنى عن كتابى أجيبك إنه القرآن» [٣]، وفى السنوات المتقدمة من المرحلة الابتدائية يجب على التلميذ، دون النظر إلى عقيدته، أن يتعلم القرآن على يد معلمين مسلمين دائما، ويشرح لنا على حسنى الخربوطلى، أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة عين شمس بالقاهرة حكمة ذلك فيقول: «لو لم يكن القرآن لما عرف العرب الآداب ولا العلوم ولا القانون» [٤].

وكذلك نجد أن الأساتذة الذين يتولون تدريس اللغة العربية هم جميعا من المسلمين بدعوى حسن معرفتهم باللغة العربية بسبب قراءتهم للقرآن وحفظهم إياه، وقد استبعد الأساتذة المسيحيون رسميا من تدريس اللغة العربية فى المدارس العامة بموجب منشور صدر عام ١٩٤٠[٥]، ولا يعترف بالشهادات التى تمنحها المعاهد الدينية القبطية بمثل ما يعترف بشهادات المعاهد والكليات الأزهرية[٦].

وكان زغيب ميخائيل فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٥٠ [٧] قد طالب بالاعتراف بالمعاهد القبطية العليا ضمن ما يطالب به من مطالب أخرى، من بينها إلحاق المدارس

(1) WAKIN, Edward, op. cit., supra, pp. 44 - 46; CANNUYER, Christian, op. cit., supra, p. 50.

(٢) انظر مذكرة المجمع المقدس القبطى فيما يختص بالطرق غير المقبولة للتحويل إلى الإسلام وإساءة تطبيق القواعد المختصة بالردة فى مواجهة المسيحيين، محرره فى القاهرة فى فبراير ١٩٧٧ ومعاد نسخها بالفرنسية فى كتاب الديب أبو سهيلة، المرجع السابق له صفحات ٣٤٠ إلى ٣٤٢.

(٣) ملف الحقائق Fact file منشور بواسطة الجمعية القبطية الأمريكية بجرسى سيتى بالولايات المتحدة، خريف ١٩٨٩ ص٢١.

(٤) المرجع السابق ص٢١.

(5) FRANCO, Michol, op. cit., Supra, p. 32; BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 82, note 2; Chall, Mirrit Boutros, op. cit., supra, p. 29.

(6) BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 80.

(٧) زغيب ميخائيل، المرجع السابق له ص ١٣ وما بعدها وأيضاً: BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 82.

اللاهوتية العليا بجامعة فؤاد الأول (تسمى اليوم جامعة القاهرة) ومنذ تلك الحقبة فإن المدارس اللاهوتية مؤسسة جامعية حرة، ولكن الشهادة التى يمنحها المعهد لا يعترف بها على المستوى القومى .

وعلى صعيد الثقافة القومية يلاحظ أنه لا يوجد قسم متخصص فى دراسة العصر القبطى من تاريخ البلاد فى أية جامعة مصرية (اللغة، الأدب، الفنون، التقنية.. الخ)، وفى مقابل ذلك فإنه مما يثير التعجب، أننا نجد أقساما للدراسات القبطية فى عدد كبير

من الدول الأجنبية، وقد كانت هذه الفجوة موضوعا لتعليقات من جانب العلماء والآثاريين والمؤرخين الأجانب، الذين لا يفهمون الأسباب التى تجعل الجامعات المصرية خالية من كرسى للدراسات القبطية.

■**الأقباط والسلطة التشريعية**: وإن من الأمور التى لا توصف بأقل من كونها غير لائقة، أن تمثيل الأقباط فى البرلمان ضعيف جدا، مع أن نسبتهم العددية وأصولهم الممتدة إلى زمن ما قبل التاريخ وحبهم لوطنهم وإخلاصهم، كل ذلك يشفع لهم فى حظ أكثر إنصافا، والجدول التالى يبين لنا بعد تمثيل الأقباط الواقعى عن أن يكون تمثيلا نسبيا فضلا عن اتجاهه المطرد إلى التناقص بمرور السنين[1].

السنة	عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعينين	نسبة التمثيل
١٩٢٤	٢١٤	١٦	–	٪٧,٥
١٩٢٥	٢١٤	١٥		٪٧,٥
١٩٢٦	٢١٤	١٧		٪٨,٠
١٩٢٩	٢٣٥	٢٣		٪٩,٨
١٩٣١	١٥٠	٤		٪٢,٦
١٩٣٦	٢٣٢	٢٠		٪٨,٨
١٩٣٨	٢٦٤	٦		٪٢,٣
١٩٤٢	٢٦٤	٢٧		٪١٠,٢
١٩٤٥	٢٦٤	١٢		٪٤,٥
١٩٥٠	٣١٩	١٠		٪٣,٠

(١)مصطفى الفقى: المرجع السابق له ص ١٥٠، طارق البشرى: المرجع السابق له ص ٢٢٣ إلى ٢٢٤ وميشيل فرانكو: المرجع السابق له صفحات ٣٥ إلى ٣٧ وكانوبيه (كريستيان) المرجع السابق له ص١٧٠.

ومنذ ثورة يوليو عام ١٩٥٢ أصبح القبطى يصطدم دائما بعقبة مبطلة فاسدة، وقد أحست اللجنة التى أعدت الدستور بهذا الخط الخطير من شأن الأقباط فى التمثيل النيابى، ونصت الفقرة الثالثة من المادة ٨٧ من الدستور على أن من حق رئيس الجمهورية أن يعين عشرة من النواب من بين ٣٦٠ نائبا فى مجلس ـ الأمة ـ الشعب، وقد أعمل رئيس الجمهورية هذا النص، فكان يعين ٥ أو ٦ من الأقباط لسد الفجوة الناجمة عن غياب الأقباط عن عضوية مجلس الشعب، حيث تقف فى سبيل انتخابهم عقبتان: أولاهما ديانتهم والثانية أن القائمة الانتخابية ذاتها لا تحتوى إلا على القليل منهم.

هذا الوضع يمثل حقيقة مفادها الإقلال إلى أدنى حد من شأن الأقباط مقابل تعظيم شأن المسلمين إلى درجة تخل بالتوازن ولا تسمح بتحقيق أية وحدة وطنية، وقد طالب الأقباط مرارا بأن يخصص لهم، كتعويض منصف وعادل، عدد من الدوائر الانتخابية يتناسب مع عددهم، ولكن هذا المطلب لم يلق أذنا مصغية حتى هذا اليوم.

كل هذا يظهر بجلاء أن ممارسة السلطة فى مصر لا تتم على نحو ديمقراطى تام لأن جانبا كبيرا من الشعب تسلب حقوقه المشروعة فى التمثيل ويعانى من الظلم الذى يلقى على عاتقه.

ولقد كان اشتراك عنصرى الأمة فى الهيئات النيابية منذ استقلال البلاد فى مستهل القرن العشرين، اشتراكا لا لبس فيه ولا غموض، وكان تمثيل الأقباط جيدا وموضع فخر وضمانة لوحدة البلاد، وقد حرصت الأحزاب السياسية على هذه المشاركة واستمرارها، ولاسيما حزب الوفد الذى كانت له قاعدة شعبية كبيرة وكان يضم ملايين المصريين دون أى تمييز قائم على أساس الدين.

إلا أن هذا التوازن الجميل قد انقطع بعد الثورة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢، فمنذ تلك الثورة حتى أيامنا هذه تشهد الحياة البرلمانية على قلة عدد الأقباط الذين حازوا عضوية البرلمان بطريق الانتخاب، وهو ما يتأكد من الجدول التالى[1].

---

(١) هذه الإحصاءات وافانا بها الأستاذ ابراهيم فهمى هلال، المحامى والرئيس السابق لجماعة «الأمة القبطية»، ونلفت النظر هنا إلى أن الانتخابات التى أجريت فى الفترة ما بين ١٩٥٧ إلى ١٩٦٨ قد أجريت فى ظل نظام عبدالناصر، وأن الانتخابات فى الفترة ما بين ١٩٧١ إلى ١٩٧٩ أجريت فى ظل نظام السادات، أما الانتخابات فى الفترة ما بين ١٩٨٤ إلى ١٩٩٠ فكانت فى عهد الرئيس مبارك.

التاريخ	عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعينين	نسبة التمثيل
١٩٥٧/٧/٣	٣٥٠	صفر	صفر	صفر٪
١٩٦٤/٣/١٠	٣٦٠	٢	٦	٢,٢٪
١٩٦٩/١/٨	٣٤٨	٢	٦	٢,٢٪
١٩٧١/١٠/٢٨	٣٦٠	٣	٦	٢,٥٪
١٩٧٦/١٠/٢٨	٣٧٠	٣	٦	٢,٤٪
١٩٧٩/٦/٧	٣٦٠	٢	٥	١,٩٪
١٩٨٤/٥/٢٧	٤٦٨	٢	٥	١,٤٪
١٩٨٧/٤/٥	٤٥٨	٢	٥	١,٥٪
١٩٩٠/١١/٢٩	٤٥٤	٢	٥	١,٥٪

وقد لاحظت المذكرة المعدة بواسطة المؤتمر المنعقد فى بطريركية الأقباط فى ١٧ ديسمبر ١٩٧٦ بحضور قداسة البابا شنودة الثالث، والذى ضم الكهنة والمجلس الملى وممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية ما يلى:

«ليس من الممكن أن تكون نسبة الأقباط فى التمثيل البرلمانى عند هذا الحد الأدنى فى الفترة التى تلت ثورة يوليو، بل وتكون صفرا فى انتخابات ١٩٥٧، فى حين أنه قبل هذه الثورة، ومنذ ثورة الاستقلال الخالدة فى ١٩١٩، كان إسهام الأقباط مرتفعا وناجحاً للغاية، وكانت مشاركتهم موضع الاستحسان من جانب الأمة المصرية بأسرها طوال نصف قرن، كما كانت موضع تقدير الأوساط الدولية التى رأت فى ذلك حقيقة وحدة عنصرى الأمة، ومن غير الممكن أن يعتبر الوضع الحالى عاديا على أى وجه عندما نعلم أن عدد الأقباط يتجاوز حاليا سبعة ملايين».

الأقباط وحرية الديانة

إن الإيمان الدينى يستتبع العبادة وممارسة الشعائر، ومن مبادئ الإيمان المسيحى العبادة الجماعية ومشاركة المؤمنين فى إقامة الشعائر الدينية كما تلقتها الكنيسة القبطية فى التقليد، ولكن الأقباط يواجهون الكثير من الصعاب والعقبات والتعقيدات فى

سبيل القيام بهذه العبادة، بل هم يتعرضون لهجمات دموية فى الكثير من الأحيان عندما يرغبون فى القيام بالعبادة عن طريق إنشاء الكنائس.

ومن الغنى عن الذكر أن إقامة كنائس جديدة لا يستهدف مطلقا منافسة المساجد، وليس ثمة ميزانية خاصة للكنائس، مثلما هى الحال بالنسبة للمساجد، كما أن الكنائس القبطية لا تتلقى دعما ماليا كالذى تتلقاه المساجد وهى لا تطالب بذلك، وإنما هى تبنى بفضل تبرعات المؤمنين، ويرجع تاريخ إنشاء معظم الكنائس القبطية إلى نصف قرن مضى، وهى لم تعد تستوعب المؤمنين اليوم، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إصلاحها وترميمها وبناء كنائس جديدة.

ولا يمكننا أن نغفل ذكر قانون قائم منذ عام ١٩٣٤ فيما يتعلق ببناء الكنائس وسنورد فيما يلى بعض الأحكام الواردة فى هذا القانون الذى يرجع إلى ما يسمى بالخط الهمايونى الصادر عن الحكومة العثمانية عام ١٨٥٦ والذى استعيدت أحكامه فى شكل القرار الوزارى الصادر عام ١٩٣٤ والسارى حتى يومنا هذا، وبموجبه وضعت قيود على بناء أو ترميم الكنائس أو حتى مجرد قاعة بسيطة للصلاة، بل ودورة المياه بالكنيسة، فى الوقت الذى لا يخضع فيه إنشاء المساجد لأى قيد بل ويتمتع دائما بالإعفاء من كل الضرائب(١).

وتعتبر الإجراءات المتعلقة بالكنائس تعذيبا معنويا حقيقيا للطوائف المسيحية، حيث إن الأمر قد يتطلب انقضاء عشر سنوات أو أكثر حتى يتم إصدار قرار جمهورى بإنشاء كنيسة أو تجديدها.

وكما يشير مراسل صحيفة لوموند الشهير جان بيير بيرونسيل هيجوز(٢) فإن هذا القانون كان سببا فى عدد كبير من الحوادث، التى كان بعضها دمويا، فى كثير من الحالات والأماكن. وهذا القانون يعد الرمز الأوضح للحالة المهينة التى يعيشها المسيحيون المصريون، وقد ورد فى تقرير أعدته لجنة برلمانية لتقصى الحقائق فى عام ١٩٧٢ عن حادثة إحراق كنيسة الخانكة (بضواحى القاهرة)، الاعتراف بأن القرار الوزارى لعام ١٩٣٤ كان سببا فى كثير من الاضطرابات، وطالب التقرير بتنقيحه

---

(1) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "La Liberté religieuse dans le Judaïsmje, le christianisme et l'Islam", Les éditions du Cerf, Paris, 1981, pp. 210 - 211; PERONCEL - HUGOZ, Lean Pierre, op. cit. supra, p. 150.

(٢) المرجع السابق ص ١٥١.

وإعادة النظر فيه(١) ، ولكن هذه التوصية ذهبت سدى، ولا يزال الأقباط مستمرين فى الشكوى فى سلسلة من المذكرات الموجهة إلى الحكومة المصرية.

كما يجب أن نذكر أيضا أن الأفراد المسلمين كثيرا ما يقفون عائقا فى سبيل تنفيذ مبادرات الأقباط الرامية إلى إنشاء كنائس، وذلك ببناء مساجد فى أرض قريبة من الأرض التى تكون مخصصة لبناء كنيسة جديدة، وبذلك فإن بناء الكنيسة يصبح ممنوعا لأنها على مقربة من مسجد، وكذلك تنبغى الإشارة فى هذا المقام إلى أن الشروط الموضوعة للموافقة على إنشاء كنيسة هى شروط جبرية مكرهة، فى حين يعفى إنشاء المساجد من الإزعاجات الإدارية (٢).

فقبل الحصول على الترخيص ببناء كنيسة، ينبغى تقديم معلومات دقيقة عن كافة النقاط التالية:

- المسافة الفاصلة بين الأرض المزمع البناء عليها والمساجد والمقابر المجاورة.
- وفى حالة ما إذا كانت قطعة الأرض جزءا من أرض فضاء، فهل تقع هذه الأرض الفضاء وسط مناطق سكنية إسلامية أم مسيحية؟
- وإذا كانت قطعة الأرض وسط منطقة سكنية إسلامية، فهل هناك معارضة لبناء الكنيسة من جانب السكان؟
- هل للطائفة التى ترغب فى بناء الكنيسة كنيسة أخرى فى المنطقة؟
- إذا لم يكن كذلك، فما المسافة التى تفصل المنطقة التى نحن بصددها عن أقرب كنيسة فى المنطقة المجاورة؟
- عدد أعضاء الطائفة فى المنطقة.
- إذا كان المكان المطلوب إقامة كنيسة فيه تابعا لمنطقة من المناطق الخاضعة لإدارات الرى يجب أخذ رأى مفتشى الرى، ونفس الشىء ينطبق إذا كانت الأرض مجاورة لأحد خطوط السكك الحديدية.

ويتم تحرير محضر بهذه التقصيات والتحريات، مع تحديد مواضع المحلات القريبة والمسافات الفاصلة بينها وبين الأرض المعنية، ويرسل المحضر إلى وزارة الداخلية.

---

(١) الأهرام عدد ٢٩ نوفمبر ١٩٧٢، ص ٦.

(2) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, p. 210.

وإذا وافقت السلطات الحكومية فلابد من صدور قرار من رئيس الجمهورية للترخيص ببناء الكنيسة أو تجديدها(١).

وينبغى أن نلاحظ أيضا أنه يحدث فى أكثر الأحيان، فى الفترة بين تقديم الطلب وورود إجابة السلطات، أن يبنى بناء إسلامى، سواء أكان ذلك بالصدفة البحتة أم بسعى ماكر من إحدى الجماعات الإسلامية، وذلك على مقربة من الأرض التى يكون الأقباط قد اختاروها، فعندئذ يجب إعادة البدء من جديد فى كل شىء، ودون أن تكون ثمة أية ضمانة من عدم تكرار تلك المغامرة الفاشلة(٢).

فهذه الإجراءات المطولة المعقدة تجعل من الصعب استيفاء كافة الشروط المبينة فى القرار، مما يجبر السكان التابعين لطائفة معينة ليست لديها كنيسة، على أن يتخذوا مبادرات من جانبهم، كأن يحولوا الطابق الأرضى لإحدى العمارات إلى مكان سرى للعبادة أو إنشاء كنيسة صغيرة سراً على أرض مملوكة لأحد الأقباط، ويتعرضون بذلك إلى عمليات السلب والنهب من جانب المتطرفين الإسلاميين.

ومن الأمثلة الغريبة أن الأمر استلزم صدور قرار جمهورى للسماح بإنشاء دورة مياه فى الطابق الأول لكنيسة قبطية إنجيلية فى مدينة طهطا بمحافظة سوهاج بصعيد مصر، وإذن بتجديد سقف كنيسة مار جرجس بمدينة منيا القمح(٣).

ونورد فيما يلى على سبيل المثال بيان الكنائس القبطية التى لا تزال تنتظر صدور قرار جمهورى بالسماح ببنائها: (٤).

المنطقة	السنة
المعمورة بالإسكندرية	منذ ١٩٦٤
العامرية بالإسكندرية	منذ ١٩٧١

(١) سميرة بحر، المرجع السابق لها، ص ١٧٢ وأيضاً: BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 65 وكذلك FRANCO Michel, op. cit, supra, pp. 40 - 44 وأيضاً: عزيز ميخائيل: المرجع السابق له ص ٨٤ إلى ١٠٧ وكذلك مريت بطرس غالى: مرجع سابق له ص ١٤ إلى ١٦.

(2) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 151.

(٣) الأهالى ٢٣ مارس ١٩٨٩، الجريدة الرسمية العدد ٤٩ ديسمبر ١٩٨٦ حيث نشر هذان القراران الجمهوريان، القرار الجمهورى رقم ١٥٧ لعام ١٩٩١ المؤرخ ٢١ أبريل ١٩٩١ المنشور فى... الجريدة الرسمية بتاريخ ٢ مايو ١٩٩١ صفحة ٨٨٩ (جريدة وطنى، القاهرة، ٩ يونيو ١٩٩١ الصفحة الأولى).

(4) Fact file, op. cit., supra, p. 22.

كـنـج مريـوط ـ غـرب	منذ١٩٨٠
الإسكندرية	منذ ١٩٨١
الزقازيق	منذ ١٩٧١
القوصية	منذ ١٩٧١
نصر فى مدينة سوهاج	كنيسة مبنية فى القرن التاسع عشر أغلقت عام ١٩٧٥
أسيوط	لعـدم صدور قـرار جمـهورى يسـمح بـإصلاحـها وترميمها.
أبو تيج	كنيسة الأنبا بيشوى المبنية فى القرن التاسع عشر.
الزقازيق	كنيسـة مار جرجـس المبنـية مـنذ أكثـر من ٥٠ عـاما وتحتاج إلى ترميم.
سوهاج	كنيسة الملاك ميخائيل منذ عام ١٩٨١.

ولا يكف الأقباط عن المطـالبة بإلغاء استلزام قرارات جمهورية لـكل أعمال ترميم الكنائس أو إنشائها، وهذه المطالبات تجد ما يبررها تماما إذا لاحظنا أن أى مواطن مسلم يستطـيع دون أية صعوبة الحصـول على تصريح بتـحويل سرداب منزله إلـى مسجد، ويتمتع فضلا عن ذلك بإعفاء ضريبى، وفى مصر يمكن الحصول على تصريح بإقامة ملهى من الملاهى بأسهل مما يستلزمه الأمر لمجرد إصلاح كنيسة وترميمها.

كل هذه العقبات الـتى تفرض على الأقباط ظلما تتـعارض صراحة مع نص المادة ١٨ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان التى تنص على أن لكل شخص الحق فى حرية الفكر والـضمير والديانة: وهذا الحـق يستتبع حريـة تغيير الديانة أو المـذهـب، وحرية إعلان الـديانـة أو المذهـب، فرديـا أو فى جـماعة، عـلانيـة أو فى الخـفاء، بـالتـعلـيم والممارسات والعبادة وإقامة الشعائر».

وهكذا نجد أن بناء الكنائس فى مصر لا يخـضع، من الناحية النظرية، لأى تشريع، ولكـن الواقع العـملى يـدل على أن وجود الـفرمان العـثمانـى المؤرخ فى ١٨ فبـراير ١٨٥٦ فى صورة القرار الوزارى الصادر عام ١٩٣٤ إنما يمثل عقبة تقيد حرية العبادة وإنشاء الكنائس.

فعلى الرغم من أن الفرمان العثمانى المشتـق من القانون العثمانى لم يعد له سريان

أو قوة القانون بعد انسلاخ مصر عن الامبراطورية العثمانية، فإنه لا يزال حتى الآن مطبقا، وفى رأينا أن هذا الفرمان وكذلك القواعد الإدارية المتعلقة بإنشاء الكنائس ليست لها أية قيمة تشريعية أو تنظيمية وهى بذلك خالية من أية قوة جبرية.

الأقباط وحق الملكية

عند توزيع الأراضى الزراعية التى وزعتها الدولة بمقتضى قانون الإصلاح الزراعى الذى وضع قيودا على الملكية الخاصة، وهو قانون صدر عام ١٩٥٣ بعد الثورة. لم يصدر أى بلاغ رسمى خاص بتوزيع أراض على عائلات مسيحية، على الرغم من أن تلك العائلات كان لها نصيب فى تلك الأراضى.

لقد كان الغرض المعلن من مصادرة الأراضى هو الوصول إلى توزيع أفضل للثروة الزراعية لصالح الفلاحين الفقراء مسلمين أم مسيحيين، أما الواقع فإن هذه المسيرة الاجتماعية قد أدت إلى إفقار المسيحيين الأغنياء لصالح المسلمين الفقراء، أما المسيحيون الفقراء فظلوا على ما هم عليه من فقر وبؤس، والأكثر من ذلك فإنه عند تخصيص الأراضى الزراعية أعطت الحكومة المصرية أراضى لمسلمين كانت أحوالهم المادية أفضل من مسيحيين لم يعطوا شيئا.

والأوقاف عبارة عن تخصيصات دينية الطابع يغلب أن يكون مصدرها وصية، تتيح إمكانية صيانة أحد الأديرة والحفاظ عليه أو تمويل أعمال خيرية أو مصروفات تشغيل رجال الدين.

وقد حدث أنه بمقتضى القانون رقم ٢٦٤ لسنة ١٩٦٠ الخاص بتخصيص وتوزيع الأراضى الزراعية، وهو قانون طبق على المؤسسات الدينية القبطية، إذ صودرت أراضى تلك المؤسسات بدعوى باطلة زائفة هى القضاء على مراكز القوى التى كانت تعتمد على الملكيات الواسعة من الأراضى، وكان تطبيق القانون المذكور على المؤسسات الدينية والأديرة أمرا تحكميا ظالما للأسباب التالية:

إن البطريركية القبطية التى رأت أراضيها تصادر، لم تكن يوماً مركز قوة يعادى نظام الحكم، على مدار التاريخ المصرى كله،وأن ممتلكات البطريركية لاتشكل أملاكاً لشخص معين، وأموالها إنما هى فى خدمة الألوف من الأقباط، وتعتبر الأراضى

والمبانى والأموال المخصصة لبيوت الله مقدسة موقوفة على الخدمة الدينية وهى تقوم على تبرعات من الخيرين ولا يمكن التصرف فيها خارج نطاق الأغراض التى خصصها لأجلها الواهب.

كما أن قانون توزيع الأراضى الزراعية لم يطبق على الأوقاف الإسلامية مثلما طبق على الأوقاف المسيحية، وكان ذلك لأن الأوقاف الإسلامية اعتبرت من أموال الدولة باعتبارها جميعا لها نفس أغراض الأوقاف الدينية أى أنها أموال دينية، وفضلا عن ذلك فإن تطبيق هذا القانون على أوقاف الأقباط وحدهم قد ألحق الضرر بالخدمة المسيحية الدينية كما ألحق الضرر بالمنتفعين من تلك الخدمات[1].

وهكذا لم يصل قرش واحد من ذلك الحين، من إيرادات هذه الأوقاف القبطية التى صادرتها الدولة، إلى مستحقى تلك الإيرادات من الأديرة والكنائس وملاجئ الأيتام القبطية.. الخ، ولكنها ذهبت بدلا من ذلك إلى الأيتام والفقراء المسلمين والجمعيات الإسلامية.

الأقباط والسلطة القضائية

ألغيت المحاكم الكنسية بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ (الذى بدأ فى أول يناير ١٩٥٦) ونقلت اختصاصاتها إلى المحاكم الوطنية، ووفقاً للمذكرة التفسيرية لهذا القانون يمكن أن نستخلص مبررات إصدار هذا القانون فيما يلى (أ) إرساء وتوطيد السيادة التشريعية والقضائية الكاملة للدولة، (ب) إنهاء الفوضى السائدة بسبب تعدد الولايات والاختصاصات القضائية وتراكم الأحكام المتناقضة، (ج) وضع حد لشكاوى المتقاضين من حال هذه المحاكم الكنسية.

(1) WAKIN, Edward, op. cit., supra, p. 51; PErONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 151.

وأيضاً: سميرة بحر: المرجع السابق لها ص ١٦١ إلى ١٦٣ ومريت بطرس غالى: المرجع السابق له ص ٢٢ إلى ٢٢

FRANCO, Michel, op. cit., supra, pp. 47 - 48; CANNUYER, Christian, op. cit., supra, p. 169.

وانظر أيضاً مذكرة المجمع المقدس للكنيسة القبطية المقدمة إلى الحكومة المصرية بخصوص القيود على حقوق الأقباط فى مجال القانون المدنى، القاهرة، فبراير ١٩٧٧، منقولة بالفرنسية فى كتاب الديب أبو سهيلة، المرجع السابق له، الصفحتان ٣٢٧ و ٣٢٨.

وهكذا وجد الأقباط أنفسهم وقد أصبح الذين يفصلون فى قضاياهم قضاة مسلمين، مع أن القانون ينص على حضور قاض واحد على الأقل على علم بالقانون الكنسى للفصل فى المسائل الخاصة بالزواج للأقباط، أما هؤلاء القضاة المسلمون الذين يجهلون التشريع المسيحى فى مسائل الزواج فيفصلون فيها وفقا لمعلوماتهم عن الشرع الإسلامى.

ومن ثم فقد أرسلت الطوائف الدينية المسيحية فى مصر برقية بتاريخ ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥ إلى رئيس الجمهورية تطالبه بلقاء عاجل ولكن هذه البرقية لم يرد عليها وقتها، وفيما يلى موجز فحواها[١].

إن السلطات الدينية المسيحية ترى فى القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ تعدياً على الحرية الدينية، فهو يطأ حقوق الطوائف، ويهدد وجود المسيحية فى مصر بالسماح بالمناورات الاحتيالية فى مسائل الدين، وهو لم يلغ إلا المحاكم غير الإسلامية، فى حين أن المحاكم الإسلامية لم تلغ إلا شكلا، فالقضاة المسلمون هم الذين يتولون النظر فى هذه المحاكم والتشريع الإسلامى يطبق بواسطتهم على المسلمين وغير المسلمين».

ولما لم تتلق السلطات الدينية المسيحية أى رد من جانب الحكومة، فقد قررت تنفيذ خطة عمل بمناسبة عيد الميلاد: وذلك بإعلان حداد عام فى كل الكنائس وإغلاقها جميعا ليلة عيد الميلاد وإغلاق أبواب البطريركية والمطرانيات وكل قاعات الاستقبال ورفض زيارات التهنئة[٢].

وجاء القانون رقم ٢٩ لسنة ١٩٥٥ لتهدئة الحالة ويسمح بإمكانية اللجوء إلى موثقين مفوضين من قبل الطوائف الدينية فى حالات الزواج بين المنتمين إلى نفس الطائفة والطقس، وعلاوة على ذلك فإنه استوجب أن يكون أحد رجال الدين عضوا فى المحكمة فى إجراءات الطلاق بين الأقباط ولكن ذلك كله لم يطبق ولم ينفذ مطلقا.

ووفقا للمادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ فإن تطبيق الشريعة الإسلامية يكون إلزاميا عندما ينتمى الزوجان المسيحيان إلى طائفتين أو ملتين مسيحيتين مختلفتين، كأن يكون أحدهما أرثوذكسيا والآخر كاثوليكيا.

---

(1) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, p. 118.

(٢) المرجع السابق ص ١١٨ وكذلك WAKIN, Edward, op. cit., supra, pp. 99-100.

وزيادة على ذلك فإنه وفقا للمادة ٧ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ فإن تغيير الطائفة أو الملة من جانب أحد الطرفين أثناء الخصومة القضائية لا يؤثر على انطباق المادة ٦ إلا إذا كان أثر التغيير لصالح تطبيق شريعة الإسلام، ففى هذه الحالة تطبق مبادئ الشريعة الإسلامية.

ويحدث كثيرا جدا أن يترك شخص دينه بهدف الانتفاع من الإمكانيات والحقوق التى تتيحها له ديانته الجديدة أو بسبب التخلص من الالتزام الذى تفرضه عليه ديانته القديمة تجاه والديه وأسرته.

ويذكر قاض بارز ومستشار فى مجلس الدولة ما يلى فى هذا الصدد[١]:

«إن الذى يمكن أن يثبت بصورة مطلقة أن السواد الأعظم من حالات تغيير الديانة أو المذهب لا يكون بسبب الاقتناع ولكن بهدف التملص من القانون وإلحاق الضرر بالخصم فى النزاع ـ أو للانتفاع بفرصة أو للتخلص من التزام، إن أكثر الذين يتركون ديانتهم، ويعتنقون أخرى، يعودون إلى ديانتهم الأصلية ما أن يبلغوا غرضهم، متجاهلين تماما الآثار بالغة الخطورة التى تنتج عن هذا التغيير فيما يتعلق بحالتهم الشخصية وأحوال غيرهم».

وكان هذا هو السبب الذى من أجله طالبت المذكرة المقدمة من المؤتمر المنعقد فى ١٧ ديسمبر ١٩٧٦ بحضور البابا شنودة الثالث، وكان يضم المجمع المقدس والمجلس الملى وممثلى الشعب القبطى بالإسكندرية، طالبت المذكرة الحكومة المصرية بإصدار التعديل اللازم للقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ فى أقرب وقت، وطالبت صراحة بتطبيق قانون العقد على كافة آثار الزواج بما فى ذلك رعاية الأطفال، دون التفات إلى تغيير الديانة أو الطائفة إذا حدث بعد إبرام العقد، وذلك بهدف حماية الأسرة ووضع حد للمحاولات الاحتيالية فى مسألة الدين[٢].

وهنا ينبغى أن نلاحظ أنه فى أنشطة محكمة استئناف القاهرة لعام ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، فإن الدائرة الأولى التى تختص وحدها بنظر النزاعات المتعلقة بمسائل الزواج لم يكن بها مستشار قبطى واحد[٣].

---

(١) حلمى بطرس: قانون الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين، مطابع نهضة مصر، القاهرة (بدون تاريخ) ص٦٢.

(2) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, p. 345 - 349.

(٣) مريت بطرس غالى، المرجع السابق له ص ١٣.

لا يزال عدد من الدول ذات الشعوب التى تعتنق الإسلام فى أغلبها، يؤكد فى قوانين تلك الدول ودساتيرها التصاقها بمبادىء الإسلام وارتباطها بشريعته، وهذه هى الحال مثلا بالنسبة للمغرب وموريتانيا والجزائر والسودان واليمن وإيران والباكستان وأيضًا جميع الدول العربية تقريبا.

وأما فى مصر، فإن المادة ١٤٩ من دستور عام ١٩٢٣ تنص على أن «الإسلام دين الدولة»، وقد نسجت جميع الدساتير التالية لذلك الدستور على منوال تلك المادة، فنجدها فى صورة المادة ١٣٨ من دستور عام ١٩٦٤[١]، أما الدستور المصرى الوحيد الذى لم يذكر به أن الإسلام دين الدولة فكان ذلك الصادر فى ٥ مارس ١٩٥٨ الذى أصدر إبان الوحدة بين مصر وسوريا[٢] وكان هذا الحذف راجعا إلى أن الدستور السورى لا يذكر أن الإسلام دين الدولة، ولا ينص إلا على أن ديانة رئيس الجمهورية السورية هى الإسلام[٣].

وفى المقابل أدخلت المادة ٦ من الدستور المصرى لعام ١٩٧١ جديدا على أن التشريع الإسلامى (المنبثق من القرآن والسنة) مصدر أساسى للتشريع، مما أثار الشعوب العربية المجاورة لمصر، فطالبت هى الأخرى بتطبيق القانون الإسلامى وبالتالى أسلمة المجتمع[٤].

ومع ذلك فإنه يجدر أن نذكر أن مصطلح «الشريعة» كان قد استخدم بواسطة المشرع المصرى فى المادة ٧ من القانون الجنائى لعام ١٩٣٧ حيث ذكر «بغير إخلال بالحقوق الشخصية المنصوص عليها فى الشريعة». وبالإضافة إلى ذلك فإن المادة الأولى من القانون المدنى المصرى لعام ١٩٤٨ تدعو القاضى إلى سد ما قد يكون من ثغرات فى القانون باتباع المبادىء التى جاءت بها شريعة الإسلام[٥].

(١) محمد سعيد العشماوى: أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص١٥.
(2) CHABRY, Laurent, et CHABRY, Annie, Politique et minorités au Proche - Orient, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1987,. 302.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٧.
(٣) محمد سعيد العشماوى، المرجع السابق له، ص١٥.
(٤) محمد سعيد العشماوى: الإسلام السياسى، الناشر دار سينا، القاهرة ١٩٨٧ ص ١٧٩.
(5) DAVID, René et JAUFFRET- SPINOSI, Camille, les grands systémes de droit contemporains, Précis Dalloz, 9e éd., Paris, 1988,p. 531,no 431.

وفى ٣٠ أبريل ١٩٨٠ أقر البرلمان المصرى تعديلا دستوريا هاما ينص فى المادة الثانية على أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة ستكون من ذلك الحين هى «المصدر الأساسى للتشريع» وذلك بدلا من أن تكون «مصدرا أساسيا للتشريع»، كما كان منصوصا عليه فى دستور عام ١٩٧١[١].

وكان الرئيس السادات هو الذى اقترح هذا التعديل عند انتهاء إجراءات طويلة لإعداد التعديل، استمع خلالها إلى ضغوط الإخوان المسلمين ومختلف الجماعات المتطرفة الإسلامية وكذلك ضغوط المملكة العربية السعودية، وكانت فى مقدمة ممولى النظام المصرى بالمساعدات[٢]، وتمت الموافقة على هذا التعديل الدستورى فى الاستفتاء الذى أجرى فى ٢٢ مايو ١٩٨٠.

ومع ذلك فإن المادة، (٣) من الدستور المصرى لعام ١٩٢٣، تنص على أن «جميع المصريين سواء أمام القانون ويتمتعون بالمساواة فى الحقوق الثقافية والسياسية وهم على قدم المساواة خاضعون للتكليفات والواجبات العامة دون أى تمييز قائم على الجنس أو اللغة أو العقيدة». وهذا النص أخذ به فى دستور عام ١٩٣٠ (المادة ٣)، ودستور عام ١٩٥٦ (المادة ٣١)، ودستور ١٩٦٤ (المادة ٢٤) ودستور ١٩٧١ (المادة ٤٠، والمادة ٤٦ المعدلة عام ١٩٨٠)، وهذه الدساتير تشبه الإعلانات السياحية ونادرا ما تعكس الحقيقة، ولكن من المحقق أن كثيرا من المسلمين الذين يتبعون تأييد التسامح والسلام والعدل والمساواة والتوافق والوئام من جانب الإسلام المصرى، يرفضون هذا التطور وأوجه عدم المساواة فى الحياة اليومية، ولا يتوقف أبدا ذكر بادرات التضامن بينهم وبين المسيحيين فى مواجهة التعديات التى يعانيها الأقباط[٣].

ويمكن بوجه عام أن نقول أن جميع الدول الإسلامية، بما فيها مصر، تعترف بمبدأ حرية الديانة الدستورى، وتعلن الدساتير المختلفة هذا المبدأ فى صور شتى: كحرية الضمير[٤] وحرية الضمير والعبادة[٥] وحرية الاعتقاد واحترام كافة الأديان[٦]

---

(١) محمد سعيد العشماوى: أصول الشريعة، مرجع سابق له، ص١٨٣.

(٢) جيهان السادات: SADATE, Jéhane, Une femme d,Egypte, Coll. Liver de poche, Paris, 1990, PP. 612, 613: CHABRY, Laurent et CHABRY, annie. op. cit., supra, p. 303.

(3) CANNUER, christian, les Copts, op. cit., supra, pp. 168 - 169.

(٤) الجزائر (مادة ٥٣)، البحرين (مادة ٢٢)، مصر (مادة ٤٦)، العراق (مادة ٢٥)، الكويت (مادة ٣٥).

(٥) تونس (مادة ٥).

(٦) سوريا (مادة ٣٥).

وحرية الدين بما يتفق مع العادات وفى حدود النظام العام[١] وحرية العبادة للأديان المعترف بها[٢]، أما فى لبنان فإن كامل هيكل «الميثاق الوطنى» لعام ١٩٤٥ كان قائما على هذه المبادىء المتعلقة بالحريات المتنوعة[٣]، وسوف نركز الكلام هنا على الدستور المصرى.

فقد نص أول دستور مصرى، صادر عام ١٩٢٣، على ما يلى فى مادته الثانية عشرة «حرية المعتقد مطلقة»، وضمن فى مادته الثالثة عشرة حرية العبادة «وفقا للأعراف فى مصر وبشرط ألا تتعارض مع النظام وحسن الآداب».

وقد أخذ بهذه النصوص فى دستور ١٩٣٠ (المادتان ١٢ و ١٣) ودستورى ١٩٥٦ المادة ٤٣ و ١٩٦٤ (المادة ٣٤) حيث ضم الدستوران الأخيران هاتين المادتين فى مادة واحدة ولم يتضمن دستور ١٩٥٨ حرية الديانة والعبادة ولكنه نص على ضمانة الحريات العامة فى حدود القانون (المادة ١٠) أما دستور عام ١٩٧١ المعمول به حاليا فينص فى مادته ٤٦ المعدلة وبلا تحفظ أو قيد على أن «تضمن الدولة حرية العقيدة وحرية العبادة».

وثمة تناقض أساسى قام فيما بين هذه المواد المختلفة من الدستور المصرى لعام ١٩٧١ (مع تعديلاته عام ١٩٨٠)، ذلك بأن النص على أن الإسلام هو دين الدولة وأن الشريعة هى المصدر الأساسى للتشريع يتعارض صراحة مع المادة التى تقرر أن الدولة تضمن حرية العقيدة وحرية العبادة وأيضا مع المادة التى تضمن أن المصريين جميعا سواسية أمام القانون.

وفي الواقع، على وجه التحديد، ماذا بشأن ممارسة العبادة وحضور رجال الدين الذين يقيمون شعائرها؟ بل ما هو الأساس القانونى للمؤسسات الكنسية وما هو مدى توصل الطائفة القبطية إلى استخدام وسائل الإعلام؟ هذه الأسئلة كلها هى التى تسمح بتحديد دقيق للأبعاد الملموسة للتعبير الدينى، إن من الحق أن حرية العبادة معترف بها فى مصر دستوريا، ولكن الواقع العملى يشهد بأن من العسير بناء

(١) الإمارات العربية المتحدة (مادة ٣٢) والأردن (مادة ١٤).

(٢) ايران (مادة ٣)، المغرب (مادة ٦) والسودان (المادتان ١٦ و ٤٧).

(3) BORRMANS, R.P. Mauric, "La liberté religieuse dans les paysde I. Islam', dans la liberté religieuse dans le monde, Editions univéritaires, Belgique, 1991, p 621.

الكنائس بالنظر إلى الصعوبات الإدارية التى توضع فى سبيل الحصول على التراخيص اللازمة(١).

ونذكر على سبيل المثال(٢) قرارا جمهوريا صدر يسمح للكنيسة القبطية فى بلدة «ميت برة» الكائنة بمركز قويسنا بمحافظة المنوفية بإصلاح دورة المياه الملحقة بها، إن الحريات الفردية أو الطائفية فى هذا المجال محدودة للغاية ولاسيما فيما يتعلق بالوصول إلى وسائل الإعلام والإذاعة والتليفزيون(٣).

وفى مصر، يحق لإدارة المدارس المسيحية، مثل مدارس الآباء اليسوعيين (الجزويت) والفرير (رهبان المدارس المسيحية) أن يزودوا التلاميذ المسيحيين بتلك المدارس بالتعليم الدينى المسيحى (فى بعض الأحيان يكون ذلك التعليم قائما مباشرة على المنهج الرسمى للتعليم عربيا أو انجليزيا)، كما يجب عليهم تعليم الديانة الإسلامية للتلاميذ المسلمين على أيدى معلمين مسلمين، أما الأهم من ذلك، فإن تعليم اللغة العربية والأدب العربى مقصور على المعلمين المسلمين حتى فى قطاع التعليم الخاص(٤)، ومن المعترف به بصفة عامة أن التلاميذ المسيحيين يحضرون دروسا عن الإسلام (أحيانا تكون ملحقة بدروس التعليم المدنى) وعليهم أن يستذكروا محتواها الذى سيمتحنون فيه (ويمكن أن يكون يوم الامتحان موافقا ليوم الأحد ويوم عيد القيامة أيضا(٥).

وبالإضافة إلى ذلك فينبغى أن نعلم أن كتب التعليم الإسلامى التى تعدها وتنشرها وزارة التربية والتعليم تلتزم بمحتوى القرآن والسنة، وهو محتوى (يتحدث عن المسيح على أنه عيسى النبى)، هنالك يجد التلميذ المسيحى نفسه متأرجحا بسبب التناقض بين التعليم الدينى المسيحى الذى يتعلمه فى كنيسته ولدى أسرته، وما يعرض عليه فى المدرسة من تصوير ونقد لإيمانه المسيحى من جانب الإسلام الرسمى عن طريق الكتب المدرسية التى يجب عليه استذكارها(١)، وبالإضافة إلى ذلك فإن

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٢) أنطون سيدهم: القرار الجمهورى رقم ١٥٧ لسنة ١٩٩١، مقالة فى جريدة وطنى (الأسبوعية القبطية) طبعة ٩ يونيو ١٩٩١، القاهرة ص ١ حيث يشير الكاتب إلى أن القرار قد نشر فى العدد رقم ١٨ من الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) الصادر فى مايو ١٩٩١ ص ٨٨٩.

(3) BORRMANS, R.P. Maurice, op. cit., supra, p. 262.

(٤) المرجع السابق ص ٢٦٣.

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٤.

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٤.

الكنيسة القبطية لا تجد لديها دائما ما يضمن أن الكتب تتماشى مع الإيمان المسيحى أو أن المعلمين الـذين تختارهم الدولة لتـدريس الدين المسيحى يعـدون شهودا صالحين للمسيحية وناقلين أمناء لتعاليمها(١).

كمـا أنه وفقا لـنص وروح الدساتـير المصريـة التى ذكـرناها فإن حـرية الضمـائر الفردية تظل مكفولة على صعيد التعبـير الفردى ولا تغير على الإطلاق النظام المستقر والانتماء الطائـفى، ومع ذلك فإنه ينبغى أن نـذكر هنا بأن الانتماء الطائـفى أو الدينى مسجل بوضوح فى بطاقات الهوية الشخصية أو العائلية.

ومن المؤكد أيضا أن إعـاقة الاختلاف فى الدين تظل قائمـة فى كل شىء، صراحة أو ضمنا:

فالمسلمـة لا يمكنها الزواج من غير مسـلم، وليس ثمة علاقة توارث بـين المسلمين وغيرهم (المادة ٦ من القانون الصادر عام ١٩٤٣)(٢).

أما فيما يختـص بالآية القرآنية ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾(٣)، فإن هذا المبـدأ القرآنى لايجرى إعمـاله إلا بمعنى وحيد: لا يكـره أحد على اعتناق الإسلام، ولـكن مع ذلك لايسمح لأحد بترك الإسلام الـذى يعرف بأنه أفضل الأديان(٤) لأنه لو سمح بذلك لكان تجاوزا لما أمر به الله ونقضا لما أجمعت عليه أمة الإسلام(٥).

وينبغى ألا ننسى أن جريمة الردة تعتبر من أكبر الكبائر والذنوب التى تعاقب عليها «حدود الله» فى الـقرآن ذاته بأقصـى العقوبات، وأبـلغ دليل علـى هذا مسألة سـلمان رشدى التى حدثت مؤخرا (بسبب روايته المسماة آيات شيطانية)(٦).

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٨ الـهامشان ١٨ و ١٩ وأيضاً: WAEL, Henri de, Le droit musulman, La documentation franc.aise, paris, 1989, pp. 84- 85.

(٣) ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (القرآن: سورة البقرة الآية ٢٥٦).

(٤) «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمـعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» (آل عمران: ١١٠)
«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا» (المائدة: ٣).

(٥) علال الفاسى: مقـاصد الشريعة الإسلامية، الدار البـيضاء، مكتبة الوحدة العربـية، صفحات ٢٤٩ إلى ٢٥١.

(6) BORRMANS, R.P. Maurice, op. cit., supra, p. 265.

وأيضاً: توفيق على وهـبه: الجرائم والعقوبات فى الشريعة الإسلاميـة، جدة عكاظ، ١٩٨٠ الصفحات ١٤١ إلى ١٤٧.

إن الموت الفعلى الجسدى، أو الموت المدنى على الأقل، هو إذن الخطر الذى يتهدد كل من تسول له نفسه ترك الإسلام واعتناق دين آخر(١).

هذه، إذن، هى الحقيقة، وهذا هو الواقع، ولو شهد بعض المسلمين، على نحو شخصى تماما، لصالح قدر أكبر من الحرية الدينية فى هذا المجال(٢)، ويجب إذن الاعتراف بأن حرية التحول إلى ديانة غير الإسلام تظل قانونيا وعمليا غير ممكنة، ومن ثم فإن التحولات إلى المسيحية لا يمكن أن تجرى إلا فى الخفاء وسرا(٣).

الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان

عقد المجلس الإسلامى الأوروبى، الذى أنشىء فى لندن عام ١٩٧٣ والمفوض من قبل عدة منظمات إسلامية مزودة بأرصدة باكستانية وسعودية وليبية الخ(٤)، جلسة فى باريس فى ١٩ سبتمبر ١٩٨١ بمقر اليونسكو، وأعلن المدير العام للمجلس الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان وقام بنشره.

وهذا المستند الذى يضم ٢٣ نقطة يتضمن نواحى فلسفية وأخلاقية ودينية وقانونية، وهو أساسا يرمى إلى إثبات إسهام الإسلام فى حماية حقوق الإنسان(٥)، ولكن هذا الإعلان الإسلامى لا يشكل ميثاقا دوليا يجب تطبيقه على الصعيد العالمى بعد تصديق الدول عليه(٦)، فالأمر إذن لا يتعلق بإعلان بالمعنى القانونى للفظة من حيث تأكيد هذه الحقوق بواسطة سلطة ذات اختصاص ومنشئة له، والبيان الوارد فى

(1) BORRMANS, R.P. Maurice, op. cit., supra, p. 265, Waél, Henri de, op. cit., supra, p. 85.

(2) TALBI, Mohammed, "La liberté religieuse, droit de l'homme ou vacation de l'homme", in Conscience et liberté, no 36, 2e sem. 1988, pp. 21- 34.

(3) ENNAYFAR, Hmida, "De la riddah (apostasie) á la foi, ou de la conscience du paradoxe", in conscience et liberté", no 35, le sem., 1988, pp 27- 37, BORRMANS, R.P., Maurice, op. cit., supra, pp. 265, 269 no 27.

(4) Peroncel-HUGOZ, Jean-Pierre, op. cit., supra, p. 95.

(5) COLLIARD, Claude- Albert, Institutions des relations internationales, Précis Dalloz, 8e édition, Paris, 1985, P. 364, no 347.

(٦) المرجع السابق.

هذا الإعلان لا ينبثق عن سلطة سياسية أو تشريعية وإنما يصدر عن ضرورة أدبية أخلاقية[1].

وتأتى أهمية هذا الإعلان، التى تتسم بكونها أخلاقية أدبية أكثر من كونها سياسية أو قانونية، تتمثل فى استعادة اهتمام إسلامى محض والتفكير فى مشكلة حقوق الإنسان فى ضوء مفاهيم إسلامية أيضا[2].

وجاء فى التمهيد لهذا الإعلان ما يلى:

«إن اقتناعنا يتمثل فى أن الذكاء الإنسانى غير قادر على الهدى إلى أفضل السبل التى تكفل خدمة الحياة، دون أن يكون الله مرشدا له، ودون أن يكفل له الوحى (...) وإذ ننطلق من ارتباطنا بالتحقيق النهائى للرسالة التى عهد بها إلينا لتبليغ الأمانة ـ وهى مسئولية عهد الإسلام بها إلينا ـ ومن حماسنا للارتقاء بالحياة الإنسانية إلى ما هو أفضل» (النص الأصلى بالعربية).

وقد ذكر كاتب مسلم[3] فى موضوع حقوق الإنسان أن «هذه المبادىء المذكورة تصدر طبيعيا عن الإسلام»، ووفقا لما ذكره هذا المؤلف «لا يمكن لإنسان أن ينكر التأثير الذى مارسه الإسلام على الغرب عن طريق الأندلس والحروب الصليبية، فى حين أن المبادىء التى لم ترد فى الإسلام فإنما هى شعارات جوفاء فارغة لا جدوى منها ولا تمثل أهمية لكرامة الإنسان».

وبالاضافة إلى ذلك فإن هذا المؤلف نفسه يطرح مسألة مفادها أنه لا يمكن المقارنة بين القانون الوضعى والإسلام، ذلك أن «الوحى من صنع الله العليم الخبير، فى حين أن القانون الوضعى ينبثق من فكر البشر الذى قد يميل بذكره إلى جانب أو آخر، والمرء قد يحكم على شىء اليوم بما يوافق هواه ومصلحته ثم يحكم حكما آخر غدا، فيجعل من نفس الشىء باطلا فاسدا، ثم يستشهد بآية قرآنية نصها: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

(1) SINACEUR, M.a., "Déclaration islamique universelle des froit de l'homme", in Droits de l, homme, droits des peiples, P.U.F., paris, 1982, P. 221.

(٢) المرجع السابق ص٢٢٦.

(٣) محمد حمد حاضر: «الإسلام وحقوق الإنسان»، الناشر مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠ ص١٢.

(الأنعام ١٥٣)[1]، ويكتب مؤلف مسلم آخر قائلا[2] «إن المبادىء التى لم نكف عن وعظ الناس بها يعاد تصديرها إلينا كما لو كان الأمر يتعلق باختراع بشرى لم نكن نعرفه ولم نعشه... وليس هذا بغريب، إن ظهور هذه المبادىء عقب الثورة الفرنسية كان أمرا جديدا فى الغرب... أليست الكعكة فى نظر اليتيم إذا رآها فى يده عجبا؟ إن الحقيقة هى أن الإسلام كان أول من أرسى دعائم مبادىء حقوق الإنسان فى أفضل صورة وفى أوسع مدى».

من هاتين المقولتين نستطيع أن نستنبط أن حقوق الإنسان فى نظر الإسلام محددة من قبل الله الذى له وحده السيادة والتشريع وهى لا يمكن أن تكون من صنع الإنسان.

إن النص الإسلامى تصغير للإعلان العالمى لحقوق الإنسان من حيث إن كل الحقوق المعلنة فيه لا تسرى إلا بتحفظ مفاده أن تكون متفقة مع الشريعة[3] وبالإضافة إلى ذلك فإن رئيس القسم العربى الإسلامى فى المعهد السويسرى للقانون المقارن[4] قد أوضح اختلافات بين الترجمتين الفرنسية والانجليزية والنص العربى الذى يبين الإعلان الإسلامى.

وكما أوضح هذا الباحث، فقد حدث تجاهل للأسباب التى حدت بمؤلفى هذا الإعلان إلى نشر طبعة عربية وأخرى باللغة الفرنسية وثالثة بالانجليزية، وقد يفهم الخبثاء من ذلك أن الطبعتين الفرنسية والانجليزية هما طبعتان مموهتان زائفتان تهدفان إلى خداع الرأى العام الأوروبى والتغرير باليونسكو لضمان مديرها العام، وجميع الافتراضات محتملة فى هذا الصدد ما دام مؤلفو هذا الإعلان لم يعطوا تفسيرات حقيقية وكافية لنيتهم الحقيقية، ذلك أن الأعمال التحضيرية لهذا الإعلان ظلت سرية لا يمكن الاطلاع عليها.

ولنذكر هنا بعض الحالات لمقارنة طبعتى الإعلان الإسلامى، فالمادة ١١ تنص على:

---

(١) المرجع السابق ص ١٢ وأيضاً: ALDEEB ABU-SAHLIEH Sami Awad, "Les droits de l'homme entre le pérticularisme et l'universalisme, cas de l'Islam" محاضرة ألقيت فى المعهد السويسرى للقانون المقارن بلوزان فى ٦ يونيو ١٩٨٤.

(٢) محمد الغزالى: حقوق الإنسان، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥ صفحتا ٦، ٧.

(3) PERONCEL- HUGOZ, Jean-pierre, op. cit., supra, p. 95.

(٤) المرجع السابق ص ٩٥ وكذا: سامى عوض أبو سهيلة المرجع السابق له ص ١ إلى ص ٢٠.

«مع عدم الإخلال بالشريعة (المقصود الشريعة الإسلامية) فإن لكل فرد فى المجتمع (الأمة) الحق فى ممارسة الوظيفة العامة» هذا ما يبينه المستند الذى باللغة الفرنسية، أما النص العربى فيجرى هكذا «دون تمييز قائم على الجنس أو الطبقة» ولكنه لا يضيف «أم قائم على النوع (ذكر أو أنثى) أو الدين»، ذلك أن الشريعة تقيم تفرقة، فى مسألة السلطة أساسا، بين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم[1].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن المادة ١٩ (١) من النص الفرنسى تذكر «لكل شخص الحق فى الزواج وتأسيس أسرة وتربية أولاد وفقا لديانته وتقاليده وثقافته ولكل من الزوجين هذه الحقوق والامتيازات ويخضع للالتزامات المنصوص عليها فى الشريعة (الإسلامية)» أما النص العربى المناظر فهو أطول كثيرا وهو يجرى هكذا «إن الزواج فى إطاره الإسلامى، هو حق معترف به لكل كائن بشرى» وهو ينص على أن «على الأب ضمان تربية وتعليم أبنائه... دينيا وفقا للمعتقد والقانون الدينى الخاص به» ويعقب ذلك أنه وفقا لشريعة الإسلام فإن للمسلم أن يتزوج امرأة غير مسلمة كتابية (أو موحدة بالله) ولكن لا يجوز للمسلمة أن تتزوج غير المسلم[2].

والفقرة الأولى من المادة ١٢ من الطبعة الفرنسية تصرح بأن «لكل شخص حق التعبير عن أفكاره ومعتقداته ما دام ذلك فى حدود ما نصت عليه الشريعة (الإسلامية)... «أما النص العربى المقابل فنجد به ما يلى «لكل شخص حق التفكير والإيمان ومن ثم التعبير عما يفكر أو يؤمن به دون أن يكون لأحد التدخل أو المنع من ذلك ما دام فى الحدود العامة التى فرضتها الشريعة الإسلامية فى هذا الشأن». وهذا النص يرمى صراحة إلى منع الردة التى لا تسمح بها الشريعة الإسلامية[3].

وكان الإمام الأكبر الأسبق لمصر، شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، الذى تخرج من السوربون، قد أعلن فى عام ١٩٧٨، قبل وفاته بعام واحد، أن حقوق الإنسان من اختراع البشر، أما تعاليم الإسلام فهى من أصل إلهى وبذلك لها الأولوية والتقدم[4].

---

(1) PERONCEL- HUGOZ, Jean-pierre, op. cit., supra, p. 95.

(2) Waél, Heni de, op. cit., supra, p. 85.

(٣) المرجع السابق ص ٨٥ وأيضا المرجع السابق لـPERONCEL-HUGOZ, Jean-pierre, p.pp.

(4) PERONCEL- HUGOZ, Jean-pierre, op. cit., supra, p. 97.

رأينا عبر صفحات هذا الكتاب أن الأقباط أخضعوا منذ الفتح العربى لمصر لوضع كونهم ذميين، وهذا الوضع الذى وجدوا فيه منذ أربعة عشر قرنا إنما هو وضع إخضاع أكثر من كونه وضع حماية، وقد خلق هذا لدى الأقباط خليطا من الحكمة والتعقل والقلق والخوف وعدم التأكد، وكل هذا مفهوم تماما وله ما يبرره، وهذا القلق القبطى يتمشى مع استسلامهم واستكانتهم أمام التحقير والإذلال فى العصور السابقة ومع وضع نصف المواطنة الذى يعيشونه اليوم وهم يمثلون حالة تغريب شعب واستلابه بالكامل.

إن غالبية دول العالم المعاصر، وبصفة أخص القوى العظمى التى أدركت أعظم أوجه التقدم فى مجالات الأخلاق المتحضرة والتى بلغت أوج الرقى فى كل مناحى الأنشطة الاجتماعية قد فصلت الدين عن دساتيرها، واعترف الفقه القانونى الحديث بأن الدين لله والوطن للجميع، أما العدد الضئيل من الدول التى لا تزال تقيم السلطة عندها على الدين فهى دول متخلفة تعيش بعقلية القرون الماضية.

وقد استطعنا أن نثبت أن مصر تؤكد فى قوانينها وفى مختلف دساتيرها، ولا سيما فى دستور عام ١٩٧١ المعدل عام ١٩٨٠، ارتباطها بمبادىء الإسلام التى أصبحت المصدر الأول للتشريع، وأن مجرد ذكر الإسلام فى الدستور يعنى، لكل الأغراض العملية، أن جميع المصريين مسلمون، ويتبع ذلك أحد أمرين: إما أن يكون وجود ملايين من الأقباط فى مصر أمرا منفيا وموضع الإنكار، أو أن هؤلاء يجب أن يعتبروا أجانب فى وطنهم.

وقد استطاع عالم الشريعة المصرى على عبد الرازق، الذى كان قاضيا أمام المحاكم الإسلامية والذى درس على الأخص القرآن أكثر مما درسه نقاده، أن يثبت أن النظرة الضيقة المجمع عليها لدى الخلفاء الأربعة الأولين بعد وفاة النبى محمد، والتى بين السلطة والدين لم تكن فى واقع الأمر مما ألزم به القرآن بل إن لفظة السياسة لم ترد مطلقا فى كتاب التنزيل.

ومن الواضح أننا لا نرمى إلى اقتراح قطع كافة العلاقات بين الإسلام (بالمعنى الذى يستفاد من لفظة الكنيسة فى المفهوم الأوروبى) والدولة، فهى علائق تشكل إحدى الخصائص المميزة للمجتمع الإسلامى، ولكن يجب وفقا لما نراه أن يترك كل منهما فى مجاله الخاص مع تفجير الإطار المحكم الذى وضع فيه كل من الدين

والدولة معا منذ قرون عدة، وذلك لكى لا ينتهى الأمر بهما إلى أن يخنق أحدهما الآخر.

ويذكر الشيخ على عبد الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»[1]، الذى صدر فى مصر عام ١٩٢٥ فى عهد الملك فؤاد، وهو كتاب يمكن أن نعتبره أول عمل حديث من أعمال النقد التاريخى الإسلامى، ما يلى:

«إن سلطة النبى على المؤمنين كانت سلطة الرسول، دون أن يكون ثمة شيء مشترك بينهما وبين السلطة الزمنية، ولم يكن هنالك ثمة حكومة أو دولة أو تطلع سياسى، ولا ذلك الطموح الذى يكون لدى الملوك والأمراء، وأن جميع القواعد التى رسمها الإسلام والالتزامات التى فرضها النبى لم يكن بها أى شيء مشترك مطلقا مع طرق الحكم السياسى والتنظيم المدنى للدولة، وإن كل ذلك مجتمعا لا يصل إلى أن يكون بحيث يشكل جانبا ضعيفا من مبادىء السياسة والتشريع التى لا غنى عنها لحكومة مدنية».

ويتابع ذلك المؤلف قائلا: «ولا ينبغى أن نقلق بشأن وقائع معينة بدت فى حياة النبى وكأنها من أعمال الحكم، بل ينبغى أن ننظر إليها ببساطة على أنها وسائط اضطر إلى اللجوء إليها لتأكيد الدين»[2].

وقد أثارت هذه الأقوال، بالطبع، الإسلاميين المتشددين الذين اتهموا الشيخ على عبد الرازق بالكفر، وقالوا بأن كتابه مضاد لمبادىء الإسلام، وقد منع هذا الكتاب وحرم تداوله.

ألم يعرف الإسلام بأنه «خير دين» (آل عمران ١١٠) أوليست «الأمة» أفضل مجتمع أخرج للناس؟ إن فقهاء الإسلام، انطلاقا من المبدأ الذى وصفناه والذى يجعل له سموا على سائر الأديان، قد حقروا من شأن الديانة المسيحية ووصفها بعضهم بالكفر والدعوة إلى عدم الإيمان، زاعمين أن الكتاب المقدس قد حرف وزيف وأن الإنجيل الحقيقى لعيسى (يسوع المسيح) قد اختفى.

ولا يفتأ المسلمون يؤكدون أن الإسلام دين سلام وحرية وتسامح وأخوة، ولكننا

(١) الشيخ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، الدار الناشرة: دار مكتبة الحياة، بيروت مع تعليقات الدكتور ممدوح حقى، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية انظر: BERCHER,Léon, La Revue des Etudes Islamiques, en 1933-1934.

(2) PERONCEL-HUGOZ, Jean- (ierre, op. cit., supra, pp 321-232.

قد أثبتنا أنه منذ أن طبقت مبادىء الفقه الإسلامى توقف احترام إعلان حقوق الإنسان فيما يتعلق بالأقليات الدينية وكذلك بوجه عام فيما يختص بالحرية الدينية[٤]، وما القول فى كل الانتهاكات الصريحة لحقوق الإنسان بالنسبة[٥] للأقباط فى المجالات السياسية والمدنية والدينية، وهى تعديات ارتكبت فى ضوء الدستور المصري المصطبغ بصبغة إسلامية وكل القوانين التى مثل القانون المسمى «بالخط الهمايونى» المتعلق ببناء الكنائس وإصلاحها وتجديدها.

إن مصر، حتى اليوم، لم تصدق على البروتوكول الإضافى للحقوق المدنية والسياسية الذى يسمح للجنة حقوق الإنسان بفحص شكاوى الأشخاص الذين يدعون بأنهم من ضحايا تعديات على حقوق الإنسان المتضمنة فى الميثاق، إن التصديق على البروتوكول الإضافى سيكون شاهدا مثبتا لاحترام مصر لحقوق الإنسان على المستوى الدولى.

وقد أثبتنا أن الأقباط يعيشون فى حالة نفسية من الخوف والإحباط منذ الفتح العربى الذى وقع منذ أربعة عشر قرنا، باستثناء فترة أسرة محمد على (١٨٠٤ - ١٩٥٢) ولا سيما فى السنوات ما بين ١٩٢٢ و ١٩٥٢ عندما كان حزب الوفد الوطنى (وهو حزب علمانى) يتولى أحيانا السلطة.

إن قائمة نواحى التفرقة والتمييز والحط من قدر الأقباط، لهى قائمة طويلة يعانون منها لأنهم قد أنزلوا بصفة منتظمة إلى مرتبة المواطنين من الدرجة الثانية، وربما كانت الروح القبطية تستمد ذلك النوع من الحزن والخوف والكرب الدائم، وهى روح عرفت بها، من كل ما تقدم ذكره.

ألم تطرق الأسماع من جديد فى شوارع القاهرة وشوارع مدن الصعيد تلك الصيحات البشعة المقيتة التى عادت فبعثت وانطلقت آتية من ماض حسبناه قد اندثر: «غداً عيدنا وسيكون النصارى كلابنا».

أو ليس من بين الأهداف البعيدة لنظم الحكم المصرية التى تعاقبت واحدا بعد الآخر، باستثناء الفترة من ١٨٠٤ إلى ١٩٥٢، أسلمة الأقباط وإدماجهم تدريجيا، للانتهاء من أمر هذه الأقلية المزعجة لنظم الحكم المصرية، هذه الأقلية التى تحاول أن ترفع صوتها للمطالبة باحترام حقوق الإنسان؟ إن خلق مناخ من الخوف واليأس سيدفع بهذه الأقلية إلى اعتناق الإسلام أو الهجرة وفى كلتا الحالتين فإن أنظمة الحكم

المصرية ستتخلص من إزعاجها، إن جريمة الإبادة العنصرية لشعب ما لا تتخذ بالضرورة شكل المذبحة والقتل، وإنما يمكن أن تتمثل فى الإدماج مع الأغلبية حتى تختفى ككيان وهوية، ألم يقارن الأستاذ جاك إللول وضع الأقباط فى مصر بوضع الملونين والسود فى جنوب أفريقيا وألم يصف وضعهم بأنه أسوأ وأكثر إثارة للرعب من الأبارتهايد (التفرقة العنصرية فى جنوب أفريقيا) عشر مرات؟(١).

لقد شهد العامان الأخيران تغيرا فى وجه العالم ولكن ما الذى سيحدث للعالم الإسلامى؟ إن مجرد انتقاد الفكر الإسلامى يعتبر تجديفا وكفرا ينطق بهما عدو للإسلام، إن الإسلام واقع فى فخ تفسير شريعته، وهى قانون لم يمس منذ خمسة عشر قرنا كما يكرر على أسماعنا أساتذة القانون الإسلامى (العلماء)، لأنها شريعة صدرت مباشرة عن وحى إلهى «تمتد نضارته وجدته عبر الزمان فلا تتغيران لتغطية جميع الأحداث الجديدة». ويعتبر فى عرف أساتذة الإسلام أى نقد لهذا الفكر الإسلامى إثماً، فكل شىء قد قيل فى القرآن والسنة والشريعة ولا يجب تغيير أى شىء فى ذلك.

ولما كانت حقوق الإنسان اختراعا جاء فى عصر التنوير فى أوروبا، فليس من المدهش ألا ينشغل المسلمون بها كثيرا، واليوم نجد من المعترف به فى الشرق والغرب أن الحريات الأساسية الواضحة الصريحة لها قيمة عالمية، ولكن ها نحن نجد أنه فى بلاد الإسلام يوضع فى مواجهة حقوق الإنسان القانون الإسلامى، كما يوضع فى مواجهة الإنسانية الأمة، إن بعض تفسيرات الشريعة تولد فى نفوس بعض المؤمنين احتقارا عميقا لكل ما هو ليس إسلاميا، والشريعة هى القانون الذى يطالب به الإسلاميون فى مصر بضجيج وإلحاح، أين هم المثقفون وأساتذة القانون الذين يرغبون فى التجاسر على القول بأن الشريعة قد خلقت فى سياق ومجال مختلفين تماما، وأنه يجب إعادة تفسير القرآن وإعادة ابتكار القانون الإسلامى بما يتمشى مع العالم المعاصر الذى تسوده حقوق الإنسان، من حسن الحظ أنه يوجد فى مصر الآن بعض المفكرين والكتاب والمثقفين المسلمين المعتدلين الذين يرون أن التيار الأصولى محكوم عليه بالإخفاق، وأنه إذا تقلد زمام السلطة فإنه سوف يبيد كل أمل فى التكيف

---

(1) ELLUL, Jacques, "Les Chrétiens persécutés", Christianisme au Xxe siéile, no 237, 16 décembre 1989, Paris.

ولكن الأغلبية والحكومة تلتزمان الصمت، وهم بفعلهم هذا متواطئون مع الأصوليين الداعين إلى العودة إلى مصادر الإسلام فى زمن النبى، إن السر النهائى إزاء عدم اكتراث العالم الإسلامى بحقوق الإنسان ذو طبيعة لاهوتية (أى متعلقة بأصول الفقه) ويجب البحث عن هذا السر فى الموقف الأساسى المفروض على المؤمن بالإسلام باعتباره ذات الأساس للحياة الروحية، وهذا الموقف الفقهى يتخفى تحت اسم الديانة.

وها نحن، بعد سلسلة طويلة من الآمال والقنوط، وفى الوقت الذى تنطبع فيه وجوه التقدم العلمى الذى يصيب بالدوار بالرغبة فى السيطرة والتحكم، وتخفى فيه الوطنية الوجه القبيح للتعصب، بينما يكتفى القانون بصيغ عديمة التأثير، بالنسبة لنا واحسرتاه! إن الحاضر يعذبنا وأما المستقبل فيهرب منا ويفلت من بين أيدينا.

سليم نجيب

حول جريمة السويس
«ابهتى أيتها السموات، واقشعرى من هذا أيتها الأرض»

هدية العيد!

استمعنا فى ألم بالغ إلى حادث السويس، هدية العيد (الكريمة) وقد قدمها لنا مواطنونا المسلمون الذين ينادون بوحدة عنصرى الأمة!! وعناق الهلال والصليب!! وتتلخص القصة ـ وقد رواها إخوة لنا من السويس ـ فى حرق بعض المسيحيين، والطواف بهم محترقين فى الطرقات، ثم إلقائهم فى الكنيسة وإشعال النار فيها.

أين كانت الحكومة؟!

شىء يمكن أن يحدث فى بعض البلاد المتبربرة: أو فى عصور الوثنية والرق والوحشية، أما أن يحدث فى القرن العشرين، وفى السويس، فى بلد فيها محافظ ونيابة وبوليس وإدارة للأمن العام،فأمر يدعو للدهشة والعجب، إنها ليست قرية نائية بعيدة عن إشراف رجال الإدارة، وإنما هى محافظة، فأين كان المحافظ حين وقع ذلك الاعتداء الوحشى؟ وما الدور الذى قام به رجاله (الساهرون) على الأمن وحماية الشعب؟!

إننا نطالب الحكومة ـ لو كانت جادة فعلا فى الأمر، لو كانت حريصة على احترام شعور ما لايقل عن ٣ ملايين من رعاياها ـ نطالبها بمحاكمة المحافظ، ومعرفة مدى قيامه بواجبه كشخص مسئول، وأن توقع عليه وعلى غيره من رجال الإدارة العقوبة التى يفرضها القانون.

خجلة وزير الداخلية

بالأمس القريب حرقت كنيسة الزقازيق، وحرقت الكتب المقدسة أيضا، فارتجت مصر للحادث، وارتجت معها البلاد المتحضرة التى تقدر الحرية الدينية، وكرامة الكنائس والكتب الإلهية، واليوم يضاف إلى حرق الكنيسة اعتداء أبشع وهو حرق الآدميين.. وأمام هذا التدرج نقف متسائلين: وماذا بعد؟..

منذ أيام طلعت علينا الجرائد وهى تقول إن وزير الداخلية توجه إلى قداسة البابا البطريرك وسلمه كتابا نشر فى الخارج عن الاضطهادات التى يلاقيها المسيحيون فى مصر، وتساءل الكثيرون: ترى ماذا سيكون رد الحكومة على المستفهمين فى الخارج!! ولكن قبل أن يجهز وزير الداخلية الرد الذى ترسله وزارة الخارجية المصرية، وصل رد (الفدائيين) من السويس!! ترى هل وافق تصرفهم ما كان يجول بخيال الوزير من ردود؟ إننا نسأل..

لعل العالم قد عرف الآن أن المسيحيين فى مصر لايمنعون من بناء الكنائس فحسب، بل تحرق كنائسهم

الموجودة أيضا، ولا يعرقل فقط نظام معيشتهم من حيث التعيينات والتنقلات والترقيات والبعثات، وإنما أكثر من ذلك يحرقون فى الشوارع أحياء...

عناق! و٥٠٠٠ جنيه!!

لقد ذهب رئيس الوزراء إلى قداسة البطريرك وعانقه، كما قرر مجلس الوزراء تعويضا قدره ٥٠٠٠ جنيه لترميم الكنيسة، ولكن رفضها الشعب القبطى بأجمعه، ونحن نقول إن مجاملات الحكومة لاتنسينا الحقيقة المرة وهى الاعتداء على أقدس مقدساتنا، ولكى نعطى فكرة واضحة عن الموضوع نفترض العكس، ولو حدث أن جماعة من المسيحيين ـ على فرض المستحيل ـ حرقوا مسجدا وجماعة من المسلمين:هل كان الأمر يمر بخير وهدوء؟ وهل كان يحله عناق البطريرك لشيخ الجامع الأزهر، أو اعتذار يصدر من المجلس الملى ومن جميع الهيئات القبطية؟ لا أظن هذا.

إنها ليست مسألة شخصية بين الوزارة والبابا البطريرك، وإنما هى هدر لمشاعر ملايين من الأقباط وإساءة إلى المسيحيين فى العالم أجمع، ولا تحل هذه المشكلة بعناق أو اعتذار أو عبارات مجاملة أو وعود، وإنما تحتاج إلى عمل إيجابى سريع يشعر به مسيحيو مصر أنهم فى وطنهم حقا، ويشعرون معه أن هناك حكومة، وأن هناك مشاركة وجدانية لهم فى شعورهم.

أما الـ ٥٠٠٠ جنيه فهى أحقر من أن نتحدث عنها، وأحقر منها أن يستكثرها الوزير القبطى ـ على ما يقال ـ طالبا تخفيضها إلى ألفين.

أقوال كثيرة

لقد قرأنا أن رئيس الوزراء ووزراءه، ورئيس الديوان الملكى وكبار رجاله، وغالبية الزعماء السياسيين، وشيخ الجامع الأزهر ومفتى الديار المصرية وكثيرا من رجال الدين المسلمين.. كل هؤلاء وغيرهم ذهبوا إلى قداسة البابا البطريرك مظهرين شعورا طيباً مستنكرين للحادث، وهذا حسن وواجب وأمر نشكرهم عليه.

وقرأنا أيضا فى الجرائد استنكارا للحادث من بعض الهيئات المعروفة كالمحامين الشرعيين واللجنة التنفيذية لكلية الطب، ونحن نشكر كل هؤلاء من صميم قلوبنا، كما نشكر حضرات الكتاب المحترمين الذين شاركونا فى شعورنا كالأستاذ محمد التابعى مثلا.

كل هذا جميل، ولكنها أقوال، والأمر يحتاج ـ كما قلنا ـ إلى عمل إيجابى سريع، لأن أعصاب الشعب تحتاج إلى تهدئة، وتهدئة على أساس سليم.. لقد ذكرت جريدة الأهرام أن عبد الفتاح حسن باشا وزير الشئون الاجتماعية ذهب إلى السويس « ورأى قبل أداء فريضة الجمعة، أن يزور الكنيسة القبطية وجمعيتها الخيرية ومدرستها، وأعرب لمن اجتمعوا بمعاليه عن سخطه على الحادث الذى وقع فى الأيام الأخيرة وأعاد

التأكيد بأن الحكومة تأخذ بكل حزم وشدة أى عابث بالأمن وكل من يحاول الإخلال بالنظام أو يفكر فى تعويق البلاد عن متابعة كفاحها..».

هذه ألفاظ جميلة، ولكننا لم يعتد علينا بالألفاظ حتى نعالج بالألفاظ، وإنما نريد أن نرى عمليا الحزم والشدة اللذين اتخذتهما الحكومة لمعالجة الموقف، على أن يكون ذلك بسرعة لأن حجارة الكنيسة مازالت مهدمة، ودماء شهدائنا الأعزاء مازالت تصرخ من الأرض.

مهزلة الوزير « القبطى »

ونود بهذه المناسبة أن نقول للحكومة فى صراحة أن عبارة (الوزير القبطى) ما هى إلا مجرد اسم، وإن هؤلاء الوزراء الأقباط لايمثلون الشعب القبطى فى شىء، بل إن منهم من يتجاهل أو يضطهد الأقباط أحيانا أو يفرط فى حقوق كنيسته ليظهر للمسلمين أنه غير متعصب وهكذا يحتفظ بكرسيه!!

ما الذى فعله الوزير القبطى؟ أى شعور نبيل أظهره نحو الكنيسة؟ وما الذى فعله الدكتور نجيب باشا اسكندر عندما حرقت كنيسة الزقازيق؟ لقد زارنا نجيب باشا وقتذاك فقال لنا «لحساب من تعملون؟ لقد اصطلح المدير مع المطران وانتهى الأمر، وأنتم تهددون وحدة العنصرين....!!» ثم عاد وتلطف أخيرا بعد أن تبين سلامة اتجاهنا وصحة موقفنا.

وابراهيم فرج باشا جاهد كثيرا ليقنع غبطة البطريرك بمقابلة رئيس الوزراء قائلا: «إنه من الواجب أن نفسد على الإنجليز دسائسهم فى تقويض هذا الاتحاد المقدس بين عنصرى الأمة..».

نفس عبارة الوزيرين تكاد تكون واحدة.. ولكنها أيضا تدل على سوء استغلال لعبارة وحدة العنصرين».

وحدة العنصرين..

العجيب أن الأقباط وحدهم الذين يطلب منهم المحافظة على « وحدة العنصرين»!!! تحرق الكتب المقدسة ويحرق المسيحيون أحياء، ولا يسمى هذا اعتداء على وحدة العنصرين، ولكن عندما يقف الأقباط محتجين يقال لهم وحدة العنصرين ،.. وحدة العنصرين..!!» « ولحساب من تعملون؟!» والجواب إننا نعمل لحساب أسماء المسيح والكنيسة والدين.

يجب أن نفهم وحدة العنصرين فهمًا سليمًا، الأمر ليس مجرد تمثيل وادعاء نتبادله مع مواطنينا المسلمين، وإنما يجب أن يكون وحدة قلبية خالصة، ومحبة متبادلة، وتعاونا صادقا مع مراعاة المساواة التامة فى كل شىء، ومن ناحيتنا كمسيحيين حافظنا على هذه المحبة، محافظة اعترف بها التاريخ واعترف بها المواطنون جميعا وسجلتها محاضر مجلس الوزراء، وبقى على العنصر الآخر أن يظهر محبته محافظة على وحدة العنصرين، لأننا لا نستطيع أن نسكت إطلاقا عندما تحرق لنا كنيسة أو كتاب مقدس، ولا نستطيع أن

نسكت عندما يحرق المسيحى حيا لا لذنب إلا لأنه مسيحى، وأؤكد أن مواطنينا المسلمين يوافقوننا على احتجاجنا.

بل لعلهم يصفون احتجاجنا بالوداعة والهدوء.. بينما لو سكتنا لوصفنا المسلمون أنفسهم بأننا جبناء ضعاف الإيمان، ولم يكن المسيحيون جبناء أو ضعاف الإيمان فى أية لحظة من لحظات تاريخهم الطويل منذ أن سكن المسلمون معهم فى مصر، وقبل أن يسكنوا معهم بأجيال..

وأنت أيها الشعب القبطى...

ليس الحرق بجديد عليك، بل إن تاريخك فى الاضطهاد حافل بأمثال هذه الحوادث، وبما هو أبشع وأقسى، والمسيحية فى مصر سارت فى الطريق الضيق منذ استشهاد كارزوها مار مرقس الرسول، عبر الأجيال الطويلة، قاست الحرق والصلب والرجم والجلد والعصر والإلقاء إلى الوحوش الضارية وشتى أنواع التعذيب المختلفة.

فصبراً جميلا ، و«طوبى لكم إذا اضطهدوكم».. لقد كان آباؤكم يفرحون عندما يستشهدون.. ولكن هذا لايمنعكم إطلاقا من المطالبة بحقوقكم.

إن بولس الرسول ضرب وسجن وجلد ورجم حتى ظن أنه مات، واحتمل كل اضطهاد فى فرح، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يقول لقائد المئة فى استنكار «أيجوز لكم أن تجلدوا رجلا رومانيا غير مقضى عليه؟!» وهكذا خاف قائد المئة وخاف الوالى وعرض أمر الرسول على القيصر.. ولكن فى احتجاجكم كونوا عقلاء، وكونوا مسيحيين، طالبوا بحقوقكم بكل الطرق الشرعية التى يكفلها القانون، وقبل كل شىء ارفعوا قلوبكم إلى الله، ونحن واثقون أنه لا وزير ولا رئيس ولا أى حزب مهما عظم خطره يستطيع أن يحتمل صلاة ترفعونها بقلب نقى إلى الله، بل إننا نخشى على كل هؤلاء من صلواتكم.

نود أن نقول لرئيس الوزراء، إن أقل ما يطلب من حكومة تقدر مسئوليتها هو القبض على الجانى بعد ارتكاب جريمته، وتقديمه للمحاكمة السريعة حتى ينال العقوبة الرادعة، وهذا بعض ما نطلبه الآن، أما الحكومة القوية فهى التى تحمى الشعب وتمنع الجريمة قبل وقوعها.



المراجـــع

■ ثبت المراجع التى تم الرجوع إليها دون الإشارة إليها بصفة محددة:

دراسات أحادية الموضوع

- ABDUMESSIH, Yassa. The Faith and Practices of the Coptic Church, Alexandrie, 1953.
- AMELINEAU, Emile Clément, Les actes des martyrs de l'Eglise Copte. Paris, E. Leroux, 189.
- Atiya, Aziz. S., The Coptic Encyclopedia, Mac Millan publishing Company, New Yourk, 1991.
- Ayer, Joseph Cullen. A Source- Book of the Ancient Church History. New Yourk. 1913.
- BUR Mester, O.H.E., The Egyptian or Coptic Church, publications de la Société d,archéologie copte, Le Caire, 1967.
- CARTER, B.L., The Copts in Egyptian politics, Groom-Helm, 1986.
- DALMAIS, I.H., Liturgie d'Orient, Le cert, paris, 1980.
- DUCHESNE, Louis-Marie Olivier, L'histoire ancienne de l'Eglise, 3 vols., 5e éd., éd. De Bocard, Paris, 1929.
- HARDY. E.R., Christian Egypt: Church and people, Oxford, 1952.
- الأسقف ايسيذروس: الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة، مجلدان، القاهرة، ١٩٢٣، الطبعة الثانية، مجلدان، القاهرة، ١٩٦٤.
- مراد كامل: مصر القبطية، الناشر: الكاتب المصرى، القاهرة، ١٩٦٨.
- KAMMERER, W., A Coptic Bibliography, Ann Arbor, University of Michigan, 1950.
- KARAS, Shawky, "The Copts: Strangers in their land", éd. The American and Canadian Coptic Association, New Jersey N.Y., 1986.
- ج مكارى: تاريخ كنيسة الإسكندرية، القاهرة، المطبعة العامة، ١٨٩٤.
- MALLON, Alexis, une école des savants copts, Begrouth, 1907.
- MEINARDOUS, Olto, Christian Egypt, Le Caire, 1965.
- NOSHY. Ibrahim. The Coptic Church, Christianity in Egypt, Washington, D. C. 1955.

- RONCAGLIA, Martinians, Histoire de l'Eglise Copte, 4 tomes, Beyrouth, Dar Al - Kalima, 1966 - 1973.
- RONDOT, P. Les Chrétiens d'Orient, Maisonneuve, Paris, 1950.
- SAID, S. E., Les Eglises orientales et leurs droits. Hier, aujourd'hui et demain, Paris, 1989.
- زكي شنودة: تاريخ الأقباط، ٧ أجزاء، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٧٠.
- منير شكري: أثناسيوس الرسولي - جمعية مارمينا العجايبي الثقافية الاسكندرية، ١٩٧٨.
- WORRELL, W. H., A short Account of the Copts, Ann Arbor, Michigan, 1945.

مقالات

- JOMIER, Jacques, "Rapport sur quelques heurts entre Copts et Musulmans d' Egypte, novembre 1972, Extraits de Le ciusinier et le philosophe, Hommage à Mazime Rodinson, Maisonneuve - Larose, Paris, 1982.
- MUNIER, Henry et WIET, Gaston, "L'Egypte byzantine et musulmane" dans Précis de l'historie d'Egypte, T. II, Le Caire, Institut français d'archéologie Orientale, 1933.
- RABBATH. E., "Les minortés chrétiennes d'Orient avant l'Islam", dans Annales de l'Ecole franciase de Beyrouth, 1942.

رسائل جامعية.

- SIDAROUS, Fadel "Eglise copte et monde moderne" de doctorat en sciences religieuses, présenteé à la faculté des sciences religieuse de l'Université st - Joseph de Beyrouth, 1978.

ثانيا: ثبت المراجع الخاصة بتاريخ مصر والإسلام.

- ABDEL-MALEK,Al., La pensée politique Arabe contemporaine, éd. Seuil, Paris, 1975.
- أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، (دون تاريخ).
- عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٦.
- م. الانصاري، أ، حسن، س. متولي: البنوك الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٨.
- Al - Ashmawym M. S., L'islamisme contre l'Islam, éd. La Découverte, Paris, 1989.
- محمد البهي: الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية، القاهرة، ١٩٥٤.
- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، القاهرة، ١٩٦٧. طـ الثانية، بيروت ١٩٧١ الناشر: دار الفكر.

- عبد المنعم النمر: الشيعة والمهديون والدروز: تاريخ ووثائق، الناشر: دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٨.
- Al - SADR, A., Our Philosophy, Muhammadi Trust/ KPI, London - New Yourk, 1987.
- محمد عمارة: العلمانية ونهضتنا الحديثة، الناشر دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٦.
- ARKOUN, M., Pour une crtitque de la raison islamique, éd., Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
- Jslam, morale et politique, Descleéde Brouwer, Paris, 1988.
- عبد الملك كامل عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، ١٩٥١.
- AZIZ, P., Les sectes secrétes de l'Islam, de l'ordre des Assassins aux Fréres musuimans, éd. Robert Laffont, Paris, 1983.
- BALTA, Pet RULLEAU, C., La vision nassérienne, éd. Sindbad, Paris, 1982.
- BENNINGSEN, A. et LEMERCIER, C. Le Soufi et le Commissaire: Les Confréies musulmanes en URSS, Le Seuil, Paris, 1986.
- BERQUE, J. et CHARNAY, J. P., Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, Payot, Paris, 1966.
- BERQUE, J., Islam au défi, éd. Gallimard, Paris, 1980.
- BOUSQUET, G. H., Du droit muslman et de son application effective dans le monde, Alger, 1949.
- BRUNSCHVIG, R., Etudes de l'Islamologie, éd. Maisonneuve et Larose Paris, 1976.
- BURGAT, F., L'islamisme au Maghreb, Kartala, Paris, 1988.
-BURLOT, J., La civilisation islamique, éd. Hachette, Paris, 1982.
- CAHEN, C., L'Ilam des origines au début l'Empire ottoman, éd. Bordas, Paris, 1970.
-CARRE, O., La légitimation islamique des socialismes araes arabes, Paris, 1979.
- L'Islam et l'Etat dans le monde aujourd'hui, P. U. F., Paris, 1982.
- Lecture revolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frére musulman radical, Presses FNSP - Ed. du Cert, Paris, 1984.
- CARRE, O. et DUMONT, P., Radicalismes islamiques, 2 vol., éd. l'Harmatta, Paris, 1985 - 1987.
- CHARNAY, J. P., L'Islam et la gyerre - De la guerre juste à la révolution sainte, éd. Fayard, 1986.

- CHEHARA, C., Etudes do droit musulman, P. U. F., Paris, 1973.
- CORBIN, H., Histoire do la philosophic islamique, éd. Gallimard, Paris, 1964. En Islam iranien, 2 vol., Gallimard, Paris, 1971.
- COULOMBE, M., L'évolution do. l'Egypte, (1924 - 1950), éd. G. P. Maisonneuve, 1951.
- DEKMEDJIAN, H., Islam in Revolution Fundamentalism in. the Arab World. Syracuse University Press, New York, 1985.
- DELACAMBRE, A.M., L'Isiam. La Découverte, Paris, 1990.
- DERRIENIC, J.P., Le Moyon - Orient au XX siéclo, éd. Armand Colin Paris. 1983.
- DESJARDINS, Th, Sadate, Pharaon, d'Egypte, Paris, 1978.
- DJAIT, H., La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines. Galimetd, Peris, 1989.
- ETIENNE, B., L'islamisme radical, Hachette. Paris. 1987. La France et l'Islam Hachette, Paris, 1989.
- أحمد أبو الفتح: جمال عبد الناصر، المكتب المصرى الحديث، القاهرة ١٩٩١.
- GARDET, L., L'Islam, religion et communauté, D. D. B., Paris. 1982.
- Les hommes de l'Islam, Hachette, Paris, 1977.
- La Cité musulmane, Vrin, Paris, 1969.
- Regards chrétions sur l'Islam, éd. Descleé do Brouwer, Paris. 1988.
- م. غراب: الأحكام الإسلامية المتعارضة مع القوانين الوضعية، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٦.
- أحمد. حمروش: قصة ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة، ١٩٧٦.
- HARRIS, C.F., Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood, Moutun and Co., 1964.
- HEIKAL, M., The Road to Ramadan, Sallantine Books. New York, 1976.
- HEYWORTH - DUNNE, J., Religious and Political Trends in Modern, Egupte. Was-hington 1950.
- HIRST, D., and BEESON, I., Sadat, ed. Faber and Fabor Ltd., Great, Britain. 1981.
- Hourani, A., Minorities in the Middle East, Oxford University Press, London. 1947.

- حسن الهضيبي: دعاة لاقضاة، القاهرة، ١٩٧٧ (مطبوع بعد وفاة المؤلف).

- IBRAHAM, I., Slack Gold and Holy War, Thomas Nelson Publishersm, New York, 1983.

- عبد الله إمام: عبد الناصر والإخوان المسلمون، القاهرة، ١٩٨١.

- IRFANI, S., Revolutionary Islam in Iran, Popular Liberation or Religious, Dictatorship, Zed/ Third World Studies, Lonodon, 1983.

- JOMIER, J., Lea grands thémes du Coran, éd., Le Centurion, Parig 1978 Introduction à l'Islam actual, Le Cerf, Paris, 1964.

- KEPEL, G., Le Prophéte et Pharaon, éd. La Découverte, Paris, 1984. Lea Banlienes de l'Islam, éd. Le Seuil, Paris, 1987.

- KEPEL, G. et RICHARD, Y., Intellectuals et militants, de l'Islam contemporain, Le Seuil - Sociologie, Paris, 1990.

- KHOMEINY, A., Islam and Revolution: writings and Declarations by.., Mizan Press, Bericeley, Col. 1981.

- LA COUTURE, J., Nasser, éd. Le Scuil, Paris, 1971.

- LA COUTURE, J. et S., L'Egypte en mouvement, 6d. Le Scuil, Paris, 1956.

- LAFFIN, J., The Dagger of Islam, Bantam. Book Inc., New York, 1981.

LAOUST, H., Pluralisme dans l'Islam, éd. Gouthner, Paris, 1983.

- LAOUST, L, Lea Schismes dans l'Islam, Payot Paris, 1977.

- LAROUI, A., L'iéologie arabe onternporaine, éd. Maspéro, Paris, 1973.

- LAROUI, M., Islam et Modenité, éd. La Découvorte, Paris, 1987.

- LEWIS, B, Lea Arabes dans l'histoire, traduction française, Neuchâtel, 1958.

- LOMBARD, M., L'Islom dans sa promiére grandeur, éd., Flammarion, Paris, 1971.

- LINGS, M., Le Prophéte Mahomet, éd. Le Seuil, Paris, 1986.

- MIQUEL, A., L'Islam et sa civilisation, éd. A Colin, Paris, 1977.

- MONTEIL, V., L'Islam neir, éd. Le Souil, Paris, 1980.

- MORTIMER, E., Faith, and Poer. The Politics of Islam, Random House, New York, 1982.

- أ. مطهرى وأ. شريعتى الجهاد والشهادة (طبعة انجليزية).

- MOTTAHARI, A. and CHARIATI, A., Jihad and Chchadat: Institute of Research and islamic Studies, Houston, Texas, 1986.

- NISAN, M., Minorities in the Middle - East, North - Carolind, Ed. Mac Farlane and Co, Inc., 1991.
- POPOVIC, A et VEINSTEIN, G., Lea ordres mystique dans l'Islam. Cheminement et situation actuelles, E.H.E.S.S., 1986. "Pouvoirs", dans numéro spécial Lea régimec islamiques, P. U. F., Paris 1980.
- RAMAZANI, R. K., Revolutionary Iran Challenge and Response in the Middle - East, John Hopkins University Press, Saltimoré and London. 1986.
- RAYMOND,W. B., Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat, Cambridge, 1978.
- جابر رزق: مذبحة الإخوان فى ليمان طرة، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٩.
- جابر رزق: مذبحة الإخوان فى سجون ناصر، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٨.
- RODINSON, M., Mahomet, éd. Le Scuil, Paris, 1961 Les Arabes, P.U.F., Paris, 1979 La fascination do l'Islam, éd. Meapéro, Pario, 1981.
- ROUADJIAI, A., Lca fréres et la Mosquée, Karthala, 1990.
- ROY, O., L'Afghanistan, lslam et m odernité politique, Le Seuil, Paris, 1985.
- أنور السادات: البحث عن الذات، قصة حياتى، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، أبريل ١٩٧٨.
- SCHACHT, J., An Introduction to Islamic Law. Oxford. 1964.
- SCHUON, F., Comprendre l'Islam, éd. Seuil, Paris, 1976.
- SIVAN, E., Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics. Yale. 1985.
- SMTTH,W.C., L'Islam dans le monde moderne, trad. française. éd. Payot. Paris. 1962.
- SOURDEL, D., L'Islam, 15e éd., P. U. F., 1988.
- STEPHEN, R., Nasser, Allen Lane, The Penguin Press, London, 1971.
- TONICHE, N., L'Egypte Moderne, P.U.F., Paris, 1976.
- VADET, J. C., Les dissidences dans l'Islam. éd. Genthner, Paris, 1984.
- VATIKIOTIS, P. J. Nasser and his Generation, London, 1978. The History of Egypt, 3 e édition, ed. Weiderfeld and Nicolson, London, 1985.
- WAARDENBUEG, J. J., L'Islein dans le miroir do l'Occident, éd. Mouton, Paris, 1983.
- WATT, W. M., Muhammad, prophéte et homme d'Etat, Paris 1962.

- Islamic Political Thought, Edinbourg, 1968.
- YE'OR, B., Les chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude Paris, Ed. di Cert, 1991.
- فؤاد. زكريا: الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، ١٩٨٦.
الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، الناشر: دار التنوير، ١٩٨٥.
- Zakaria, R., The Struggle within Islam: the conflict between Religion and Politics, Penguin Books, London, 1989.
- م. س. زكى: الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى، القاهرة، ١٩٥٤.

رسائل جامعية.

- ز.س. بيومى: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية، رسالة دكتوراه، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٩.
- FADLALLAH, M., "La pensée politique et religiouse do Sayyed Qutb, Thése, Sorbonne, 1974.

ثالثاً: عن حقوق الإنسان.

- BOSSET, P., La discrimination indirecte dens le domaine de l'emploi - Aspecto juridiques, éd. Les Editions Yvon Blais, Montréal, 1989. Les droite de l'homme en question, Prépare per la Commission nationale consultative des Droits de l'Homme, éd. La Documentation françaisel Paris, 1989.
- COLLIARD, C.A, Libertés publiques, Précia Dalloz, 7e édition, Daloz, Paris, 1989.
- EL - HILALY, A. N., Human Rights In Egypt, Slogans and Reality, publié à Paris Par "Al Yeasar Al - Arabi", Paris, 1981.
- FENET, A., Droits do l'homme, Droite dos Pouples, P. U.F., 1982 - Publications do la Faculté do droit et des sciences politiques et sociales d'Amiens, Université do Picardie.
- LA PEYRE, A., De TINGUY, F., VASAK, K., Les dlmensions universelles des droits de l'homme, vol. 1, éd. LG. D.J., Paris, 1990.
- MAILA, J. "Les droits do l'homme sont - lis impentables dens le monde arabe? "in Esprit, (Les Cahiers de l'Orient), No 6. juin 1991, pp. 322. 342.
- MEYER - BISEH, P., Nouveaux roits de l'homme, nouvelles démoeraties, Actes du 6e Colloque intordisciplineire sur tes droits do l'homme, éd. universitaires, Frivourg, Suisse, 1991.

- Le mouyen intangible des droits de l'homme, Actres du 7e Colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme, éd. universitaires, Fribourg, Suisse, 1991.
- MOREL, A., Code des droits et libertés, 3e édition, éd, Les Editions Thémis, Montréal, 1989.
- م. ف. عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.
- ROCHE, J., Libertés Publiques, 8e édition, Dalioz, Paris, 1987.
- أ. ق. طبلية: الإسلام وحقوق الإنسان، غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٩.

سلاسل كتب:

- Collection interdisciplinaires "Droits de l'Homme" Les Devoirs de l'Homme, de la réciprocité dans les droits de l'Homme, éd. universitaires, Fribourg, Suisse, 1991.

مقالات وتقارير

- Les droits de l'homme sand le monde arabe, rapport, annuel (1985) prépearé par l'Association de défense de droits de l'homme et des libertés démocratique dans le monde arabe, éd. L'Harmatan, Paris, 1985.
- Les droits de l'homme et le nouvel occidentalisme, Revue de l'homme et la société, éditions; Harmatan, Paris, 1988.
- Droit international et droits de l'Homme, actes du Centre de Sroit international de Nanterre, éd. Montchrestien, Paris 1991.

المحتويات





شهدت الحياة السياسية في مصر إنفراجة حقة فى مجال حقوق المواطنة قبل نهاية القرن الماضي بعقد وهو ما يؤمل معه في تحقيق مزيد من التقدم في هذا المجال.. بما ينعكس علي وحدة مشاعر المواطنين المصريين علي إختلاف أديانهم وطبقاتهم وإتجاهاتهم السياسية وبعيداً عن الإستخدام المتحيز من قبل المجتمع الدولى وقواه الحاكمة لموضوعات حقوق الإنسان وحقوق الأقليات والحريات الدينية فى مناطق الإلتهاب من العالم ، فإن الأمر يستلزم منا فى الشرق الإسلامي تفويت الفرصة على من يتربص بنا، ليس خوفاً من عقوبات الغرب الشمالي ولكن لأن مواطنينا فى المجتمعات الإسلامية يستحقون كل المساواة المطلقة فى الواجبات والحقوق..

وليس من المتصور البعد عن واحد من أهم مقومات الحضارة الإسلامية في عصر إزدهارها وتقدمها وهو مبدأ قبول الأخر والإعتماد على التنوع الإثنى والدينى فى ظل دولة واحدة.. وهو الأمر الذي إستفاد منة "الغرب" فى قمة تطور مجتمعاته.

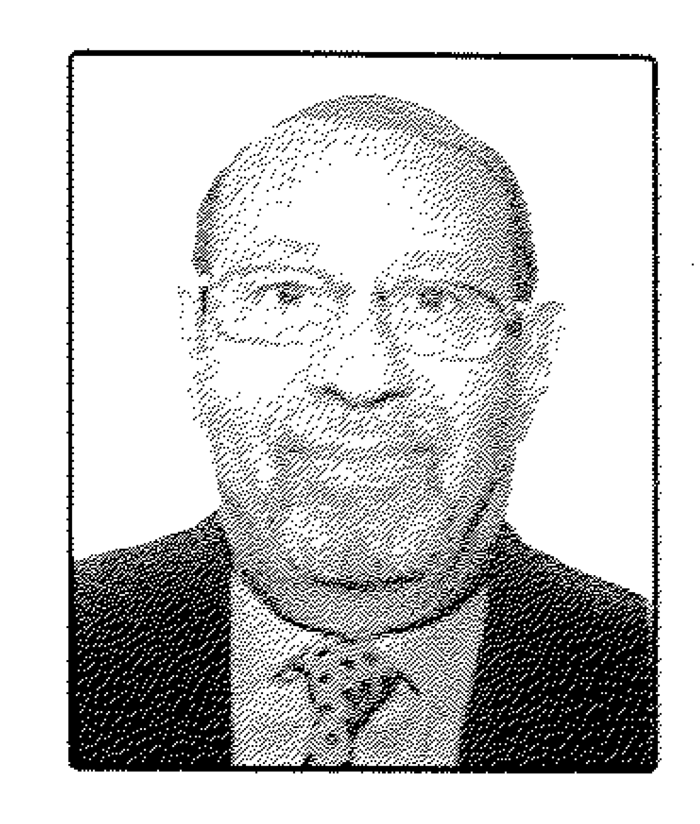
ويعد نموذج تعايش "الوطن المصري" بمواطنيه من المسلمين والمسيحيين نموذجاً فريداً لوحدة الوطن فى ظل تعدد ديانات ساكنيه.

ولكن الأمر لا يخلو من بحث فى وجهة النظر الأخرى التى ربما قد تغيب عن تصور الأغلبية السكانية لما قد تعانية الأقلية من منغصات وإنتقاص من جانب الجماعات الدينيه المتطرفة للحقوق الكاملة للمواطنة عند الأقلية.

...وهذا الكتاب الهام هو حصيلة جهد علمى لشخصية قبطية مرموقة وداعية حقوق إنسان من منطلق حب عميق لمص... ل الديموقراطية والوحدة الوطنية على أسس دستور... ل مواطن المساهمة فى إزدهار وتقدم وطنه ووضعه ف... ة التى تحترم حياة وحقوق مواطنيها.

..إن بعض ما ورد فى هذا الكتاب يحتمل الإختلا... وربما وجد القارئ بعض المعلومات والأرقام قد تج... ن فى هذا ما يشير إلى التطور الإيجابي لمجتمعنا نح...

دار الخيال ـ القاهرة ـ لندن



د. سليم نجيب

حصل على درجة ليسانس الحقوق ـ كلية الحقوق جامعة عين شمس ـ يونيو ١٩٥٦

محام قيد بنقابة المحامين بمصر في ديسمبر ١٩٥٦

حصل على دبلوم الدراسات العليا في القانون العام ـ كلية حقوق القاهرة عام ١٩٥٨

حصل على دبلوم الدراسات العليا في القانون الخاص ـ كلية حقوق القاهرة عام ١٩٥٩

حصل على درجة الدكتوراه في القانون بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف من جامعة «ليون» (فرنسا) وكان موضوع الرسالة «الفصل التعسفي للعمال» دراسة مقارنة بين القانونين المصري والفرنسي.

حصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية ـ بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف وتهنئة لجنة التحكيم وتوصيتها بطبع الرسالة وتبادلها مع جامعات العالم من جامعة «أساس» باريس في يونيو ,١٩٩٢.

شغل في مصر ـ قبل هجرته ـ وظيفة مدير الادارة القانونية بشركة مصر للفنادق وقبلها بشركة فنادق مصر الكبرى كمحام بالادارة القانونية.

هاجر من مصر في ١١ أغسطس ١٩٦٥ إلى مونتريال بكندا حيث لايزال يقيم فيها

شغل في مونتريال (كندا) وظيفة قاض بمحكمة مونتريال الابتدائية وهو حاليا بالمعاش وهو محام دولي الآن.

صدر له أربعة مؤلفات قانونية باللغة الفرنسية ـ بكندا عن قانون المرافعات المدنية وتدرس مؤلفاته في المعاهد العليا وكليات الحقوق بمونتريال.

